DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

EINE UNTERSUCHUNG

ÜBER

CHARAKTER, GANG UND HAUPTMOMENTE

IHRER ENTWICKLUNG.

VON

Dr. **EDUARD ZELLER.**

Dritter Theil:

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE.

Zweite Hälfte.

TÜBINGEN.

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1852.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

Vorwort.

Die vorliegende Abtheilung dieser Schrift, welche den Schluss des Ganzen enthält, ist bis auf wenige Bogen dem Neuplatonismus und seinen unmittelbaren Vorgängern gewidmet. Die Urtheile der Geschichtsforscher über diese Erscheinungen haben sich bis jetzt fast ohne Ausnahme in dem Gegensatz einer einseitigen Geringschätzung und einer ebenso einseitigen Ueberschätzung bewegt. Unsere Darstellung macht den Versuch, jene wie diese dadurch auf das richtige Maass zurückzuführen, dass das Wesen der neuplatonischen Philosophie schärfer bestimmt wird, und dass ihre wissenschaftlichen Mängel ebenso, wie ihre Bedeutung für jene Zeit, aus ihrer geschichtlichen Stellung und Eigenthümlichkeit erklärt werden. Wenn sie sich hiebei vorzugsweise an das Plotinische System gehalten hat, so wird diess keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen; eine monographische Untersuchung über die Geschichte der neuplatonischen Schulen hätte allerdings noch tiefer in die Einzelheiten der späteren Theorieen eingehen müssen, dagegen ist diesen der Raum, welchen sie in einer Ge-

schichte der gesammten griechischen Philosophie nach dem Verhältniss des Ganzen ansprechen konnten, wie wir glauben, nicht verkürzt worden. In dem Abschnitt über Plotin schien es nöthig, die Belegstellen etwas reichlicher mitzutheilen, als sonst, da die Schriften dieses Philosophen bei dem hohen Preise der Creuzer'schen Ausgabe einem Theil der Leser weniger zugänglich sein werden; eine wohlfeilere Handausgabe derselben, wie sie bis jetzt immer nur versucht, aber nicht zu Stande gebracht worden ist, würde einem entschiedenen Bedürfniss entgegenkommen. Im Uebrigen werden sich die Gesichtspunkte, aus denen ich den Neuplatonismus und die verwandten Lehren behandelt habe, aus meiner Darstellung selbst ergeben, ich will daher den Leser nicht länger durch das Vorwort von der Sache abhalten.

Marburg, den 19. Mai 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

B. Die späteren Skeptiker.

§. 47.

Wir haben am Anfang dieses Abschnitts gezeigt, wie der Eklekticismus aus der Skepsis hervorgieng. Ebendesshalb behielt er aber auch fortwährend ein skeptisches Element, und wenn dieses auch nur bei einem Theil der eklektischen Philosophen so offen vorliegt, wie bei Cicero, so schliesst doch jenes unruhige Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedenen Systemen, jene Beschränkung auf das Wahrscheinliche, jene Zurückziehung von der entwickelten Wissenschaft auf das unmittelbare Bewusstsein, welche wir an den Eklektikern bemerkt haben, den Zweifel an der Wahrheit der einzelnen Systeme und des Wissens überhaupt in sich. War daher die Skepsis durch die Hinwendung der neueren Akademie zum Eklekticismus auch für den Augenblick verstummt[1]), so war es doch natürlich, dass sie bald auf's Neue hervortrat, und je weniger die eklektische und popularphilosophische Wissenschaft Haltbares zu Tage gefördert hatte, um so leichter war es diesen neuen Skeptikern[2]) gemacht, die Einwürfe ihrer Vorgänger zu wiederholen und weiter auszuführen.

Der Erste derselben, über den wir etwas näher unterrichtet sind, und vielleicht überhaupt der erste Erneuerer

1) Zwar suchten die späteren Skeptiker nach Diog. IX, 115 zum Theil die Fortdauer der Pyrrhonischen Schule von Timo bis auf Aenesidem herab darzuthun, wir haben jedoch die Unwahrscheinlichkeit dieser Angabe schon früher nachgewiesen.

2) Ueber die Namen der Schule s. A. Gell. XI, 5, 6. Sext. Pyrrh. I, 7.

der Pyrrhonischen Skepsis, Aenesidemus[1]) aus Knossus[2]), scheint frühestens um den Anfang der christlichen Zeitrechnung gelebt zu haben[3]). Nun war zwar Aenesidem kein reiner Skeptiker, sondern der Zweifel sollte ihm nur als Grundlegung für eine positive philosophische Theorie dienen: er wollte die Heraklitische Lehre erneuern, und glaubte für diesen Zweck nichts Besseres thun zu können, als dass er die alten Gründe gegen die Wahrheit unserer Vorstellungen wieder hervorsuchte, denn um sich zu überzeugen, dass den Dingen entgegengesetzte Eigenschaften zukommen, müsse man zuerst einsehen, dass uns Entgegengesetztes an ihnen erscheine[4]). Auch werden uns mehrere Behauptungen überliefert, welche Aenesidem dem Heraklit entnommen, oder doch als Heraklitisch vorgetragen hatte[5]). Indessen blieb diese positive Seite

1) Als Lehrer des Aenesidemus nennt Diog. IX, 116, dem Menodotus u. A. folgend, den Heraklides, welcher seinerseits ein Schüler des Sarpedon, eines Schülers von Ptolemäus, gewesen sein soll, es fragt sich aber, ob auf diese Angaben mehr, als auf die verwandten über die angeblichen Vorgänger des Ptolemäus zu geben ist. Aristokles b. Eus. praep. ev. XIV, 18, 29 bezeichnet Aenesidem ausdrücklich als den Stifter der neuen Pyrrhoniker.

2) Nur Phot. Biblioth. cod. 212. S. 170, a, 41 Bekk. nennt Aegä, man weiss nicht welches, seine Vaterstadt.

3) M. s. hierüber Ritter IV, 284 ff. Aenes. lehrte nach Aristokl. a. a. O. in Alexandrien.

4) Sext. Pyrrh. I, 210, wo Aenesidem auch ausführlich widerlegt wird, vgl. Math. 41, 78.

5) Nach Sext. Math. X, 233 erklärte er das ὄν, d. h. die Ursubstanz, für Luft, unter der wir in diesem Zusammenhang wohl die warme Luft, das πνεῦμα im stoischen Sinn, zu verstehen haben; dieser Urstoff ist derselbe im Weltganzen und in allen seinen Theilen, und insofern konnte Aenes. sagen, der Theil sei mit dem Ganzen sowohl identisch als von ihm verschieden (ebd. IX, 337); auf ebendenselben führt er (Math. X, 216. Pyrrh. III, 138) die Begriffe der Zeit und der Zahl zurück, denn das Jetzt und die Einheit seien nur eben jene Ursubstanz, durch die Wiederholung des Jetzt entstehen aber die Zeitmaasse (Tag, Monat u. s. f.) und die Zeit überhaupt, durch Wiederholung der Ein-

seiner Ansichten ohne allen Einfluss auf die gleichzeitige Philosophie, seine geschichtliche Bedeutung liegt nur in den Untersuchungen, durch die er die ältere Skepsis erneuert hat. Er verfährt in dieser Beziehung so radikal, dass man durchaus keine positive Ueberzeugung hinter seinen Zweifeln suchen sollte, und dass sich eine solche auch nicht ohne den augenfälligsten Widerspruch damit verknüpfen liess. Die Akademiker, an welche er zunächst anknüpfte, und aus deren Schule er selbst vielleicht hervorgegangen war [1]), schienen ihm in ihrer Skepsis lange nicht folgerichtig genug zu verfahren, und eben desshalb wollte er den unbedingten, Pyrrhonischen Zweifel an die Stelle des ihrigen setzen. Die Akademiker, sagte er, verhalten sich in doppelter Beziehung dogmatisch, sofern sie Vieles mit kategorischer Bestimmtheit läugnen, Anderes ebenso bestimmt behaupten, sie reden von Tugend und Verkehrtheit, Gutem und Schlechtem, Wahrem und Falschem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem, Seiendem und Nichtseiendem, und namentlich die Akademiker der damaligen Zeit (die Schule des Antiochus) seien mehr Stoiker, als Akademiker; der Pyrrhonische Skeptiker dagegen behaupte nie etwas, er sage nicht, dass Alles erkennbar oder unerkennbar, wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, wirklich oder un-

heit die Zahlen. Aus der Luft, die uns umgiebt, sollte das Denken der Einzelnen, wie schon Heraklit angenommen hatte, entweder ursprünglich herstammen, oder wenigstens sich nähren (Math. VII, 349), und mit dieser materialistischen Vorstellung stimmt auch die sensualistische Behauptung (Math. VII, 350) zusammen, dass sich das Denken vom Wahrnehmungsvermögen nicht unterscheide, und die Wahrnehmung durch ein Hervortreten der *διάνοια* aus den Sinneswerkzeugen bewirkt werde. In entfernterem Zusammenhang mit Heraklit steht, was Sextus Math. X, 38 mittheilt.

1) Photius sagt in dem Auszug aus den *Πυῤῥώνειοι λόγοι* des Aenesidemus Cod. 212. S. 169, b, 32 Bekk., Aenes. habe diese Schrift *ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι* gewidmet.

wirklich sei, sondern immer nur, dass es das Eine um nichts mehr sei, als das Andere, oder dass es bald das Eine sei, bald das Andere, oder dass es für den Einen Dieses sei, für den Anderen Jenes[1]). Zur Begründung dieses Standpunkts gieng Aenesidemus[2]) zuerst die Vorstellungen über das Wahre[3]) und über die allgemeinen Gründe der Dinge, die Begriffe der Bewegung, des Entstehens und Vergehens[4]), und ähnliche durch, und suchte Widersprüche darin aufzuzeigen; er kritisirte sodann in ähnlicher Weise die Möglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung und der körperlichen Bewegung; er wandte sich weiter zu der Frage über die Darstellung der Gedanken durch die Sprache, indem er behauptete, was nicht wahrgenommen wird, lasse sich durch kein äusseres

1) B. Phot. a. a. O. Aus dieser Darstellung des Aenesidemus scheint die Angabe der späteren Skeptiker (Sext. Pyrrh. I, 3. 226. 233 u. ö. A. Gell. XI, 5, 8) geflossen zu sein, durch welche sie ihren Unterschied von den Akademikern festzustellen suchten: diese behaupten zu wissen, dass man nichts wissen könne, sie glauben nicht einmal dieses zu wissen, die Akademiker geben ferner ihre Sätze über Güter und Uebel für wahrscheinlich aus, sie thun diess nicht. Wir haben jedoch schon früher gesehen, dass die erstere Angabe in Betreff der Akademiker unrichtig ist, und dass auch der andere Unterschied nicht viel auf sich hat, werden wir noch finden.

2) Nach Phot. a. a. O. S. 170, b, dessen Angaben durch allzugrosse Kürze freilich nicht selten dunkel werden.

3) Dahin gehört der Satz b. Sext. Math. VIII, 40, den Phot. a. a. O. S. 169, b, 19 allgemein als das Thema von Aenesidems Schrift bezeichnet, dass es keine Wahrheit geben könne, denn weder die Sinne, noch der Verstand, noch beide zusammen gewähren Wahrheit, die weitere Ausführung dieses Satzes giebt aber Sextus in eigenem Namen.

4) Vgl. Sext. Math. IX, 218: Aenesidem suchte eindringend zu zeigen, dass weder Körperliches noch Unkörperliches entstehen oder Ursache des Entstehens sein könne; wahrscheinlich sind die Gründe, welche Sextus im Folgenden für diesen Satz beibringt, bis §. 226 aus Aenesidemus entlehnt; auch das Weitere ihm zuzuschreiben, haben wir keinen Grund.

Zeichen erkennbar machen [1]; er stellte die widersprechenden Meinungen über die Welt, die Gottheit u. s. w. zusammen, um zu beweisen, dass über keinen dieser Gegenstände eine sichere Annahme möglich sei; er unterwarf den Schluss von der Wirkung auf die Ursache einer ausführlichen Kritik, indem er acht Fehler aufzählte, von denen man den einen oder den andern bei diesem Schlusse zu begehen pflege [2]; er griff endlich die Bestimmungen der Philosophen, und insbesondere, wie es scheint, die stoische Lehre über Gutes und Böses, Wünschenswerthes und Verwerfliches, über die Tugend und über das höchste Gut an, wobei er sich namentlich auch auf die Uneinigkeit der Menschen über das Gute berief [3]. Nur um so auffallender ist aber nach einer so ausführlichen Begründung des unbedingten Zweifels die Anschliessung an die Heraklitischen Dogmen, und nur um so augenscheinlicher die Schwäche der Behauptung, durch welche Aenesidem, wie es scheint, den Uebergang von der negativen Seite seiner Theorie zu der positiven begründete, dass dasjenige für wahr zu halten sei, was nicht blos Einzelnen, sondern Allen so oder so erscheine [4]. Eben das war ja einer seiner Hauptbeweisgründe gewesen, dass es nichts gebe, worin Alle übereinstimmen. Dagegen unterschied sich Aenesidem in seiner praktischen Ansicht von den früheren Skeptikern gar nicht oder nur sehr unbedeutend [5].

1) Einen hieher gehörigen Schluss s. b. Sextus Math. VIII, 215. 234.

2) Genaueres darüber giebt Sext. Pyrrh. I, 180—185.

3) Das Letztere nach Sext. Math. XI, 42.

4) A. a. O. VIII, 8.

5) Nach Aristokl. b Eus. pr. ev. XIV, 18, 4 bezeichnete er als den Gewinn der Skepsis die Lust, welche aber doch (falls die Angabe richtig ist) der Sache nach von der Ataraxie, oder der εὐαρέστησις Heraklits, die auch Theod. cur. Gr. aff. IV, 984 mit ihr identificirt, nicht verschieden sein kann; Diog. IX, 107 lässt ihn mit Timon die ἐποχὴ und die Ataraxie als Ziel setzen.

Die Hauptgesichtspunkte seiner Skepsis fasste Aenesidem in den zehen skeptischen Tropen zusammen[1]), welche Sextus Pyrrh. Hypot. I, 36 ff. wohl nicht ohne eigene Zuthaten auseinandersetzt[2]). Der erste von diesen Tropen beweist die Unmöglichkeit eines objektiven Wissens aus der Thatsache, welche von den Skeptikern durch viele Belege und Vermuthungen erhärtet wurde, dass sich der gleiche Gegenstand verschiedenen Thieren in der Wahrnehmung verschieden darstelle; wobei die Einwendung, dass diess eben unvernünftige Thiere seien, wenigstens von den späteren Skeptikern mit der Behauptung abgeschnitten wird, die Erfahrung berechtige uns durchaus nicht, den Thieren weniger Vernunft beizulegen, als dem Menschen. Der zweite Tropus weist das Gleiche an den körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen nach. Der dritte zeigt, dass nicht einmal der einzelne Mensch in seiner Ansicht von den Dingen mit sich einig sei, indem die verschiedenen Sinne Verschiedenes und nicht selten Entgegengesetztes über sie aussagen, wozu noch kommt, dass wir gar nicht wissen, ob wir nicht mit weiteren Sinnen noch manche uns verborgene Eigenschaft an ihnen entdecken würden. In dem vierten wird dargethan, dass die körperlichen und geistigen Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Ruhe und Bewegung,

---

1) Sext. Math. VII, 345. Aristokl. b. Eus. a. a. O. XIV, 18, 11, wo doch wohl nur aus Versehen neun Tropen genannt werden. Aenesidem entwickelte dieselben wahrscheinlich in dem ersten Buch seiner Pyrrhonischen Reden, worin er nach Phot. a. a. O. S. 170, b, 1 τὴν ὅλην ἀγωγὴν ὡς τύπῳ καὶ κεφαλαιωδῶς τῶν Πυῤῥωνίων παραδίδωσι λόγων.

2) Kürzer und theilweise abweichend berichtet darüber Diog. IX, 79 ff., der aber die Schrift des Aenesidemus gewiss nicht vor sich gehabt hat. Doch sind die Abweichungen nicht bedeutend genug, um hier angeführt zu werden. Wir folgen im Text dem Sextus.

Liebe und Hass, auf unsere Ansicht von den Dingen bestimmend einwirken; an was sollen wir nun erkennen, fragt der Skeptiker, ob wir in einem Zustande sind, der eine richtige Auffassung der Dinge möglich macht? Welches Kennzeichen wir auch aufstellen möchten, so bedürfte dieses eines Beweises, aber ob unser Beweis richtig ist, können wir nicht wissen, wenn wir kein Kennzeichen der Wahrheit haben, wir bewegen uns also in einem unvermeidlichen Zirkel. Zu diesen vier Gründen aus der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts fügt der siebente und der zehente Tropus [1]) zwei, welche von der des Objekts hergenommen sind, wenn jener ausführt, dass derselbe Gegenstand bei verändertem Maassverhältniss wesentlich anders erscheine und wirke, und dieser, dass durch die Verschiedenheit der Gesetze, Gewohnheiten und Meinungen die Entscheidung über das Wahre, Gute und Naturgemässe schwankend werde. Von den übrigen, nach der Eintheilung des Sextus auf das Verhältniss des Subjekts zum Objekt bezüglichen Tropen, erörtert der fünfte die Verschiedenheiten, welche sich über die Beobachtung durch die Umstände ergeben, unter denen sie erfolgt (Entfernung, Beleuchtung, Lage eines Dings und drgl.). Der sechste verweist auf die Thatsache, dass wir Alles durch irgend ein Medium (Luft, Flüssigkeit u. s. w.) wahrnehmen, dessen Einfluss auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können; der achte folgert mit theilweiser Wiederholung des Früheren aus der Relativität aller Erscheinungen die Unmöglichkeit, die Dinge rein zu erkennen; der neunte endlich schliesst aus der Erfahrung, dass das Ungewohnte einen weit stärkeren Eindruck auf uns macht, als das Gewohnte, auf die Subjektivität der Eindrücke, von denen unsere Vorstellungen ausgehen.

1) Nach der Bemerkung des Sextus Pyrrh. I, 38, die übrigens in Betreff des zehnten Tropus nicht ganz passt.

Von Aenesidem führt Diogenes IX, 116 das Verzeichniss der Skeptiker in ununterbrochener Reihe bis auf Saturnin, den Schüler des Sextus Empirikus herab[1]. Indessen ist über die meisten von diesen Männern nichts Näheres bekannt, wogegen andererseits der nächste philosophische Nachfolger Aenesidems, von dem wir zu berichten haben, Agrippa[2], in dem Verzeichniss des Diogenes vielleicht desshalb übergangen ist, weil er nicht unter die Vorsteher der Schule gehörte. Durch diesen Agrippa wurden die skeptischen Tropen auf fünf zurückgeführt, welche die zehen Beweiswendungen Aenesidems theilweise in sich aufgenommen haben. Die Ordnung und der Inhalt derselben wird von Sextus[3] und Diogenes[4] übereinstimmend so angegeben. Der erste gründet sich darauf, dass bei dem endlosen Widerstreit der Meinungen eine feste Ueberzeugung unmöglich sei; der zweite zeigt, dass jeder Beweisgrund selbst eines Beweises bedürfte, und so fort in's Unendliche, dass man mithin nie zu einer begründeten Annahme kommen könne; der dritte behauptet die Relativität aller Vorstellungen, weil sich die Dinge je nach der Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjekts und des Mediums, durch welches sie wahrgenommen werden, verschieden darstellen; der vierte, eigentlich nur eine Ergänzung des zweiten, ver-

1) Die Namen sind: Aenesidem, Zeuxippus, Zeuxis, Antiochus von Laodicea, Menodotus nebst seinem Mitschüler Theodas, Herodot, Sextus, Saturnin. Dass die meisten dieser Skeptiker als empirische Aerzte bekannt sind, zeigt Ritter IV, 283 f.

2) Die Zeit Agrippa's ist unsicher. Fabricius z. Sext. Pyrrh. I, 164 schliesst aus Diog. IX. 106 (Ἀντίοχος ὁ Λαοδικεὺς καὶ Ἀπελλᾶς ἐν τῷ Ἀγρίππᾳ), dass Antiochus und Apellas in den Schriften Agrippa's erwähnt worden seien, es folgt aber vielmehr umgekehrt daraus, dass Apellas eine Schrift mit dem Titel Agrippa, vielleicht unserem Skeptiker zu Ehren, verfasst hatte.

3) IX, 88 ff.

4) Pyrrh. I, 164 ff.

bietet einer Untersuchung unbewiesene Voraussetzungen zu Grund zu legen; der fünfte endlich sucht darzuthun, dass dasjenige, was einer Annahme zum Beweis dienen soll, seinerseits erst mit Hülfe dieser Annahme bewiesen werden müsste, und dass namentlich die Wahrheit des Denkens nur aus der sinnlichen Wahrnehmung, und die Wahrheit der letzteren nur aus jenem bewiesen werden könnte. Im Vergleich mit den zehen Wendungen des Aenesidemus zeigen diese fünf unverkennbar das Bestreben, die skeptische Methode auf allgemeinere Gesichtspunkte zurückzuführen und dadurch zu vereinfachen, zugleich zeigen sie sich auch darin wissenschaftlicher, als jene, dass sie nicht nur einseitig die Frage nach der Wahrheit der Wahrnehmungen und der unwissenschaftlichen Meinungen, sondern namentlich auch die nach der Sicherheit des wissenschaftlichen Beweisverfahrens in's Auge fassen.

Noch einfacher lautet die skeptische Theorie bei denen, welche nur zwei Tropen annahmen[1]). Wenn nämlich etwas erkannt werden könnte, sagten sie, so müsste es entweder aus sich selbst oder aus einem Andern erkannt werden. Dass aber nichts aus sich selbst zu erkennen sei, lasse sich aus dem durchgreifenden Widerstreit der Meinungen abnehmen, und dieser Widerstreit sei auch gar nicht zu schlichten, da die Wahrheit der Sinne durch denselben ebenso in Frage gestellt sei, wie die des Denkens. Ebendamit sei aber auch die Möglichkeit einer Erkenntniss aus Anderem aufgehoben, da wir doch am Ende auf ein aus sich selbst Erkennbares zurückkommen müssen, wenn wir nicht entweder dem Fort-

1) Sext. Pyrrh. I, 178 f. Ritter IV, 297 denkt dabei an Menodotus und seine Nachfolger. Wir werden im Folgenden finden, dass auch die Einzelbeweise des Sextus Empirikus ganz überwiegend auf diesen zwei Gründen beruhen.

gang in's Unendliche oder dem Zirkelschluss anheimfallen wollen. Für eine Verbesserung kann aber diese Vereinfachung nicht angesehen werden, denn der Grund, auf den sie in letzter Beziehung Alles zurückführt, der Widerstreit in den Vorstellungen der Menschen, ist gerade ebenso unwissenschaftlich, als andererseits die popularphilosophische Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung.

Die ganze Errungenschaft der skeptischen Schule, wie sie sich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts herausstellte, ist uns allem Anschein nach vollständig in den Schriften des Sextus erhalten, welcher den Beinamen des Empirikers führt, weil er zu der Klasse der empirischen Aerzte gezählt wird [1]. Der Zweck dieser Schriften ist eine umfassende Widerlegung des Dogmatismus; diese Widerlegung soll nicht in der Art geführt werden, dass auf die einzelnen Systeme eingegangen, und jedes derselben von seinen eigenen Voraussetzungen aus bestritten würde [2]; doch ist diess in der Wirklichkeit in so bedeutendem Umfang geschehen, dass Sextus hinter den Akademikern, welchen er dieses Verfahren zum Vorwurf macht, an Breite der Darstellung wohl schwerlich zurückstand. Auch die skeptische Schule hatte ja in jener Zeit ihre Lebendigkeit längst verloren, und sich ebenso gut, wie die andern, gewöhnt, statt der selbstthätigen

1) Das Zeitalter des Sextus lässt sich aus dem Umstand, dass er selbst von Galenus gar nie, sein Lehrer Herodot nur in einer späteren Schrift erwähnt wird, dass andererseits er in seinem Theile den Neuplatonismus noch nicht kennt, mit ziemlicher Sicherheit bestimmen, er muss in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts gelebt haben. S. Ritter IV, 284 ff. Zu den empirischen Aerzten rechnet ihn Diog. IX, 116; er selbst will sich eher den methodischen zuzählen Pyrrh. I, 236 ff. Math. VIII, 327, ohne dass er doch den Unterschied beider streng festhalten könnte (Ritter a. a. O.).

2) Sext. Math. IX, 1.

Fortbildung der Wissenschaft auf eine möglichst vollständige Sammlung und eine übersichtliche Zusammenstellung der Schultraditionen den grössten Werth zu legen.

Unter den Gründen gegen den Dogmatismus, welche Sextus in grossen Massen, aber nicht immer in der besten Ordnung, zusammengetragen hat, können wir solche unterscheiden, welche die formalen Bedingungen des Wissens, und solche, die den materiellen Inhalt der metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Lehren betreffen. Wir stellen in beiden Beziehungen das Wesentlichste aus den Beweisführungen unseres Skeptikers zusammen, ohne dass wir ihm doch in alle einzelnen Wendungen zu folgen, oder neben dem philosophischen auch das Gebiet der encyklischen Wissenschaften zu berühren die Absicht hätten, denen die erste Hälfte von Sextus grösserem Werke[1]) gewidmet ist.

Was nun zuerst die formalen Bedingungen des Wissens betrifft, so giebt zunächst schon die vielbesprochene Frage über das Kriterium dem Skeptiker, wie sich diess nicht anders erwarten liess, zu den vielfachsten Einwendungen Anlass. Denn da das Kriterium selbst in Frage steht, so müsste man für die Erkenntniss desselben wieder ein anderes Kriterium haben, ebenso aber für dieses und so fort in's Unendliche[2]). Wenn ferner unter dem Kriterium Dreierlei verstanden werden kann, das urtheilende Subjekt, die Thätigkeit, vermittelst welcher, und die Norm, nach welcher geurtheilt wird[3]), so lässt sich weder in der einen noch der andern Beziehung ein Kriterium finden. Das urtheilende Subjekt müsste der

---

1) Adv. Math. I — VI — eigentlich, wie der Schluss des 6ten und der Anfang des 7ten Buchs zeigt, ein eigenes Werk.

2) Pyrrh. II, 18 ff. 34. 85. 92. Math. VII, 314 ff. 340 ff.

3) Sextus bezeichnet diese drei Bedeutungen durch die Ausdrücke *κριτήριον ὑφ' οὗ, δι' οὗ, καθ' ὅ.*

Mensch sein, aber die Philosophen streiten sich, was der Mensch ist, ihre Definitionen desselben geben keinen deutlichen Begriff, weder das Wesen des Leibes, noch das der Seele ist uns bekannt[1]); der Satz selbst, dass die Entscheidung über die Wahrheit dem Menschen zustehe, ist eine unbewiesene Annahme, es fragt sich endlich, welchem Menschen sie zusteht, ob einem Einzelnen oder der Mehrheit, und wie in dem ersteren Fall jener Einzelne gefunden, wie in dem andern eine übereinstimmende Aussage der Vielen erzielt werden soll[2]). Gesetzt aber auch, die Berechtigung des Menschen zur Beurtheilung der Wahrheit wäre anerkannt: mit welchem Geistesvermögen sollte er sie beurtheilen? Die Sinne könnten es nicht sein, denn einmal wird über ihre Wahrheit selbst gestritten, wir brauchten also wieder ein weiteres Kriterium, sodann sagen die Sinne zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Subjekten und die verschiedenen Sinne im Vergleich mit einander Verschiedenes über denselben Gegenstand aus, endlich kann die Behauptung, dass etwas so oder so beschaffen sei, überhaupt nicht den Sinnen zustehen, da diese immer nur von einem subjektiven Eindruck Kunde geben; ebensowenig kann es aber der Verstand sein, da dieser sowohl über sein eigenes Wesen, als über die Beschaffenheit der Dinge, durchaus nicht mit sich im Reinen ist, und da man nicht einsieht, wie der Verstand im Innern des Menschen das Aeussere

---

1) Dass Sextus selbst sich, die Seele betreffend, dem Materialismus zuneige, geht aus den Stellen, welche Ritter IV, 317 f. anführt, durchaus nicht mit Bestimmtheit hervor, einige dieser Stellen, wie M. VIII, 161. 206, beweisen gar nichts für diese Frage, in den übrigen (P. II, 70. 81. III, 188. M. IX, 71 f.) spricht Sextus ausdrücklich von der gegnerischen Voraussetzung aus.

2) Pyrrh. II, 22—47. Math. VII, 263—342, wo namentlich der Satz, dass das Wesen des Menschen unerkennbar sei, in ausführlicher Kritik der verschiedenen anthropologischen Bestimmungen ausgeführt wird.

beurtheilen sollte, womit dann von selbst gegeben ist, was Sextus natürlich in seiner Weise auch noch durch besondere Argumente bestätigt, dass auch nicht beide zusammen das Mittel der Beurtheilung sein können [1]). Wenn endlich die Norm für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen (den Stoikern zufolge) die Vorstellung (φαντασία) sein soll, so ist für's Erste das Wesen der Vorstellung, auch nach den vermeintlichen Erklärungen der Philosophen, unbekannt, sodann hängt die Vorstellung von der Wahrnehmung ab, die Wahrnehmung aber belehrt uns nicht über das Objekt, sondern nur über den subjektiven Eindruck, da endlich unmöglich alle Vorstellungen wahr sein können, so wäre wieder ein Kriterium zur Unterscheidung der wahren Vorstellung von der falschen nöthig, ebenso für dieses wieder eines und so in's Unendliche [2]).

Diese Untersuchungen über das Kriterium konnten im Grunde genügen, um die formale Möglichkeit des Wissens zu läugnen; aber das Streben nach logischer Vollständigkeit und nach allseitiger Widerlegung der Gegner ist bei Sextus und seiner Schule viel zu stark, als dass er nicht noch mancherlei weitere Beweise beibringen sollte, in denen sich freilich die Hauptgründe in verschiedenen Wendungen auf ermüdende Weise wiederholen, während zugleich die Oberflächlichkeit des philosophischen Streiters, der auch schlechte und sophistische Gründe nicht verschmäht, noch stärker hervortritt, als diess bisher schon der Fall war. Gäbe es auch ein Kriterium der Wahrheit, sagt Sextus, so würde uns diess doch nicht das Mindeste nützen, wenn wir nicht behaupten

---

1) P. II, 48—69. M. VII, 343—369.

2) P. II, 70—84, ausführlicher M. VII, 370—445, wo namentlich die stoischen Definitionen der Vorstellung und die Lehre von der begrifflichen Vorstellung kritisirt werden.

können, dass es eine Wahrheit[1]) gebe. Wie sollen wir aber erkennen, ob es eine Wahrheit giebt, da jeder Beweis für ihr Dasein wieder eines Beweises bedürftig wäre? (Dieser Grund fällt offenbar mit der Untersuchung über das Kriterium zusammen.) Sodann, wenn es eine gäbe, so müsste sie entweder in der Erscheinung (φαινόμενον) gesucht werden, oder in dem Verborgenen (ἄδηλον), oder theils in jener, theils in diesem; aber das Erste ist unmöglich, da weder alle Erscheinungen für wahr gelten können, noch ein Theil derselben: jenes nicht, denn die Erscheinungen widersprechen sich, dieses nicht, denn es fehlt an einem unterscheidenden Kennzeichen der wahren Erscheinungen; das Andere ist unmöglich, weil sich ebenso die Wahrheit alles Verborgenen nicht ohne Widerspruch annehmen lässt, für die Wahrheit eines Theils kein Kennzeichen zu finden ist; die Unmöglichkeit des dritten ergiebt sich hieraus von selbst[2]). Weiter, wenn etwas wahr sein soll, so fragt sich — Sextus wiederholt hier[3]) ein Sophisma seiner Schule —: ist das Etwas wahr, oder falsch, oder Beides, oder keines von Beiden? Was man auch antworten möge, so müsste das, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten, denn jedes Ding ist etwas, es müsste also entweder Alles wahr, oder Alles falsch, oder Alles wahr und falsch zugleich, oder Alles weder wahr noch falsch sein. Dass keiner dieser Fälle möglich ist, war leicht zu zeigen. Die Wahrheit kann endlich weder etwas Absolutes und von Natur

1) Oder eigentlich: ein Wahres; Sextus nimmt hier auf die stoische Unterscheidung der ἀλήθεια vom ἀληθὲς Rücksicht, die wir bei Seite lassen können.

2) Dasselbe, nur in abstrakterer und verwickelterer Form wird Math. VIII, 40 ff. nach Aenesidem so ausgeführt, dass gezeigt wird, die Wahrheit könne weder ein αἰσθητὸν noch ein νοητὸν sein.

3) Vgl. M. VIII, 52.

Gegebenes sein, noch auch etwas bloss Relatives[1]), denn im ersteren Fall müsste sie Allen gleich erscheinen, im andern wäre sie nur Sache der subjektiven Vorstellung, nichts Objektives[2]).

Wir unterlassen es, auf die Einwendungen näher einzugehen, welche Sextus aus Anlass der ebenbesprochenen Frage den Annahmen verschiedener Philosophen, dem Platonischen Satz, dass nur die Vernunfterkenntniss Wahrheit habe, der epikureischen Behauptung, dass alle Sinnesempfindungen wahr seien, namentlich aber der stoischen Lehre von der Wahrheit und Unwahrheit, von dem Gedachten (dem λεκτὸν) und von den Sätzen, mit gewohnter Ausführlichkeit entgegenhält[3]). Wir können diess um so eher, da uns das Wesentliche dieser Beweisführungen theils schon vorgekommen ist, theils sogleich in der Untersuchung über die Erkennbarkeit des Wahren mittelst äusserer Zeichen (περὶ σημείου) begegnen wird. Wollten wir nämlich auch annehmen, dass es eine Wahrheit gebe, so wäre es doch, wie unser Skeptiker meint, ganz unmöglich, das verborgene Wahre aus irgend einem Zeichen zu erschliessen. Das Zeichen soll uns nicht bloss an Solches erinnern, was wir schon in Verbindung mit demselben wahrgenommen haben — ein Zeichen in diesem Sinn giebt auch der Skeptiker in derselben Weise zu, wie er überhaupt das Thatsächliche,

1) Die Kunstausdrücke der Schule sind: für das Absolute τὸ κατὰ διαφοράν, für das Relative τὸ πρός τι oder πρός τί πως ἔχον. Vgl. Math. VIII, 161: τῶν ἒν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἐςι κατὰ διαφορὰν τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα· καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόςασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται ... πρός τι δὲ ἐςι τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα u. s. w. Es ist diess der Sache nach, wie man sieht, stoisch.

2) P. II, 80—96. M. VIII, 2—39. Ich führe absichtlich hier und sonst auch sophistische und nichtssagende Beweise an, denn gerade sie sind für diese Skepsis bezeichnend.

3) Math. VIII, 55—140.

als solches, zugiebt —, sondern es soll uns auch über dasjenige unterrichten, was entweder vermöge seiner Natur, oder in Folge besonderer Umstände unserer unmittelbaren Beobachtung entgeht[1]). Diess lässt sich aber aus vielen Gründen nicht denken. Denn da der Begriff des Zeichens ein Verhältnissbegriff ist, und als solcher den des Bezeichneten voraussetzt, so kann das Zeichen ebensowenig vor dem Bezeichneten erkannt werden, als dieses vor jenem; werden sie aber gleichzeitig erkannt, so gelangen wir nicht erst vermittelst des Zeichens zur Kenntniss des Bezeichneten, was doch eben der Begriff des Zeichens ist[2]). Wenn ferner das Zeichen entweder durch die Sinne oder durch den Verstand aufgefasst werden müsste, so sind für's Erste die Philosophen selbst nicht einig darüber, wie es sich hiemit verhält, und dieser Zwiespalt lässt sich so wenig, als irgend ein anderer schlichten, aus dem vielgebrauchten Grunde, dass jeder Beweis selbst eines Beweises für seine Wahrheit bedürfen würde, und ebenso verhält es sich, um diess gleich hier zu bemerken, überhaupt mit der Frage nach der Existenz eines beweisenden Zeichens[3]); sodann verwickelt aber auch jede von jenen beiden Annahmen in unauflösliche Schwierigkeiten. Soll das Zeichen etwas Sinnliches sein, so müsste dasselbe, abgesehen von dem unlösbaren Streit über die Realität des Sinnlichen, jedenfalls von Allen, deren Sinne gleich beschaffen sind, gleich aufgefasst werden, während es doch Thatsache ist, dass dieselben Zeichen von Verschiedenen sehr verschieden

1) P. II, 97 - 103. M. VIII, 141—158 nach den Stoikern. Das Zeichen in der ersteren Bedeutung heisst σημεῖον ὑπομνηστικόν, in der andern σημ. ἐνδεικτικόν. Nur das letztere wird von Sextus bestritten.

2) M. VIII, 163 — 175. 272 f. (P. II, 117 - 120) in verschiedenen Wendungen.

3) M. VIII, 176—182. P. II, 121 f.

gedeutet werden[1]; soll es etwas Unsinnliches und bloss Gedachtes sein, so wird bekanntlich die Existenz des Gedachten (λεκτὸν) von manchen Seiten bestritten, und wer vermöchte sie zu beweisen, da jeder Beweis (wie zum Ueberdruss wiederholt wird) selbst nur durch ein Zeichen und ein Gedachtes geführt werden könnte[2], es lässt sich ferner nicht denken, wie das Gedachte ein Körperliches sein sollte, oder wie es andererseits als das Unkörperliche, wofür es die Stoiker ausgeben, wirken und etwas beweisen kann, es lässt sich nicht einsehen, wie wir uns von der Richtigkeit der Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten überzeugen sollten, es lässt sich endlich nicht erklären, dass auch Solche aus Zeichen Schlüsse ziehen, welchen die logischen Operationen ganz fremd sind, worauf diese Schlüsse von den Stoikern zurückgeführt werden[3]. Können daher auch die Dogmatiker ihrerseits für die Annahme beweisender Zeichen Manches geltend machen, so lässt sich doch theils die Beweiskraft ihrer Gründe auch wieder bestreiten, theils folgt aus dem Vorhandensein entgegenstehender Gründe jedenfalls so viel, dass sich die ganze Frage zu keiner bestimmten Entscheidung bringen lässt[4].

Giebt es kein beweisendes Zeichen, so versteht es sich von selbst, dass es auch keinen Beweis giebt, denn der Beweis fällt, wie Sextus sagt[5], unter den allgemeinen Begriff des Zeichens. Natürlich wird uns aber die umständliche Erörterung dieser specielleren Frage darum

1) Dieser sophistische Einwurf wird Math. VIII, 183 — 243 auf's Breiteste, mit lästigen Abschweifungen, ausgeführt.

2) M. VIII, 244—261, vgl. über das λεκτὸν ebd. 75—78. P. II, 107—115 und die unten anzuführende Untersuchung über den Beweis.

3) M. VIII, 262—272.

4) M. VIII, 273—298. P. II, 130—133.

5) P. II, 134. M. VIII, 277. 299.

nicht erspart: Sextus zeigt, um nur seine Hauptsätze herauszuheben, auf's Breiteste, was wir schon so oft gehört haben, dass die Wahrheit des Beweisverfahrens und der Prämissen selbst erst bewiesen werden müsste, dass diess aber wieder nur durch Beweise geschehen könnte [1]), er fragt, ob der Beweis nur aus den Prämissen bestehe, oder ob der Schlusssatz mit dazu gehöre, und er findet beides undenkbar [2]), er bezweifelt die Möglichkeit eines Schlusses, denn der Schluss wäre aus Sätzen zusammengesetzt, diese Zusammensetzung sei aber unmöglich, da der erste Satz nicht mehr vorhanden sei, wenn wir den zweiten aussprechen [3]), er wiederholt, was er schon über das beweisende Zeichen gesagt hatte, dass der Beweis etwas Relatives sei, dass er mithin nur zugleich mit dem zu Beweisenden gedacht werden könnte, während er ihm doch als seine Begründung vorangehen soll, dass sich aber freilich die Existenz des Relativen überhaupt nicht denken lasse [4]), er sucht insbesondere die Stoiker zu widerlegen, indem er behauptet, sie selbst wissen nicht bloss nicht, was der Beweis, sondern nicht einmal, was die Vorstellung sei (weil Chrysippus und Kleanthes sie verschieden definiren), jedenfalls könnten sie (wie oben beim σημεῖον) nicht erklären, wie der Beweis als etwas Unkörperliches auf die Seele wirken könne [5]), er hält endlich den Gegnern den Fangschluss entgegen, dass sich die richtigen Schlüsse nicht als solche erkennen lassen, wenn man

1) M. VIII, 340—381. 411—428. P. II, 152—170. 177—184.

2) M. VIII, 385—390. P. II, 173—176: die Prämissen allein würden keinen Schluss bilden, der Schlusssatz seinerseits ist der Zweck des Beweises, er kann also nicht sein Theil sein, und ist für sich genommen etwas Unbekanntes, ein solches darf aber in einem bündigen Beweis nicht sein. Die Schwäche dieser Gründe liegt am Tage.

3) P. II, 144.

4) M. VIII. 391—395. 453—462.

5) M. VIII, 396—410.

sie nicht von den falschen, und die falschen nicht, wenn man sie nicht von den richtigen zu unterscheiden wisse, dass mithin der Kenntniss der richtigen die der falschen, und der Kenntniss der falschen die der richtigen vorangehen müsste [1]). Der Schluss aber, welcher aus allem diesem gezogen wird, ist der, den wir bereits kennen: dass zwar auch die Dogmatiker ihrerseits Manches für sich anzuführen haben, dass es insofern übereilt wäre, die Möglichkeit des Beweises positiv zu läugnen, dass wir aber noch viel weniger berechtigt seien, sie zu behaupten, dass uns daher auch hier nur die skeptische Zurückhaltung des Urtheils übrig bleibe [2]).

Das Angeführte wird die Richtung, welche diese Kritik der Logik nimmt, hinreichend bezeichnen. Wir übergehen daher die Erörterungen des Sextus über andere Theile dieser Wissenschaft, über die Lehre von den Schlüssen und von der Induktion [3]), über die Begriffsbestimmung, die Eintheilung, die Gattungen und die Arten, die Sophismen, die Amphibolieen und Anderes [4]), um uns seinen Erörterungen über die materiellen Theile der Philosophie zuzuwenden.

Beginnen wir mit der Metaphysik, so ist es im Allgemeinen der Begriff der Ursache, im Besondern sowohl der der wirkenden, als der materiellen Ursache, gegen

1) M. VIII, 429—452.

2) M. VIII, 463 ff. P. II, 185 ff.

3) Nur beiläufig mag in Betreff dieser beiden angeführt werden, was auch Ritter IV, 328 als eine von Sextus bedeutenderen Bemerkungen hervorhebt, dass seiner Ansicht nach der allgemeine Satz, welcher den Obersatz des Schlusses bildet, immer nur mittelst einer vollständigen Induktion bewiesen werden könnte, welche den Schlusssatz selbst schon enthalten müsste (dass alle Menschen sterblich sind, kann ich nur behaupten, wenn ich es von allen einzelnen weiss, in diesem Fall weiss ich es aber auch von Cajus); eine solche vollständige Induktion ist aber freilich nicht möglich. Pyrrh. II, 194 — 204.

4) Pyrrh. II, 193 — 259.

den sich die Angriffe unseres Skeptikers vorzugsweise richten. Ist überhaupt eine Wirkung des Einen auf das Andere denkbar? Es ist wahr, sagt Sextus, die Erfahrung scheint dafür zu sprechen. Wir können uns die Erscheinungen und die Ordnung der Erscheinungen nicht wohl ohne eine Ursache denken, und selbst wenn wir keine annehmen wollten, würden wir geneigt sein, zu fragen, warum keine möglich ist [1]). Aber andererseits können wir uns das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch nicht denken. Die Ursache ist etwas Relatives, sie ist das, was sie ist, nur in ihrer Beziehung auf diese bestimmte Wirkung; wie problematisch aber die Existenz des Relativen überhaupt ist, und wie gleich schwierig es ist, sich den Grund ohne das Begründete und ihn gleichzeitig mit demselben vorzustellen, ist auch schon bei der Lehre vom Beweis gezeigt worden [2]). Wie sollen wir uns ferner die Ursache und die Wirkung denken, körperlich oder unkörperlich? Das Körperliche kann nicht durch Unkörperliches bewirkt werden, noch dieses durch jenes, weil beide ungleichartig sind, ebensowenig aber auch Körperliches durch Körperliches und Unkörperliches durch Unkörperliches, denn was aus den wirkenden Substanzen werden soll, muss immer schon in ihnen sein, dann ist es aber nicht erst geworden [3]). Aehnlich lässt sich zeigen, dass weder ein Ruhendes Ursache des Bewegten sein kann, noch umgekehrt, ebensowenig aber Ruhendes Ursache eines Ruhenden oder Bewegtes eines Bewegten [4]). Weiter, wenn die Ursache für sich allein wirkt, so müsste sie auf Alles die gleiche Wirkung hervorbringen, wenn andererseits ihre Wirkung durch die Beschaffenheit des-

1) M. IX, 195—206. P. III, 17—19.
2) M. IX, 207 f. 232—236. P. III, 20—23. 25—28.
3) M. IX, 218—226. nach Aenesidemus (s. o.). Eine andere Wendung ebd. 214 ff.
4) M. IX, 227—231.

sen bedingt ist, auf welches gewirkt wird, so wäre das Leidende ebensogut Ursache zu nennen, als das Wirkende [1]). Aber wie soll überhaupt ein Ding auf das andere einwirken? entfernt oder gegenwärtig, allein oder mit dem andern zusammen, mittelst blosser Berührung oder mittelst allgemeiner Durchdringung? Das Entfernte kann nicht wirken, das, was mit einem Andern zusammenwirkt, ist ebensogut ein Leidendes, als ein Wirkendes, und umgekehrt, eine Wirkung durch blosse Berührung ist nicht möglich, denn was sich berührt, sind nur die unkörperlichen Oberflächen, das Unkörperliche aber kann (nach dem stoischen Satz) weder wirken noch leiden, eine Durchdringung mehrerer Körper, die nicht am Ende doch wieder auf ein blosses Nebeneinander ihrer Theile, eine blosse Berührung, zurückkäme, ist undenkbar, und aus verwandten Gründen bietet auch der Begriff der Berührung selbst grosse Schwierigkeiten, ob man nun das Ganze von dem Ganzen berührt werden lasse, oder nur den Theil von dem Theile, oder den Theil von dem Ganzen, oder umgekehrt [2]). Nicht minder schwierig ist der Begriff des Leidens oder des Verändertwerdens, denn leiden kann nur das, was **ist**, aber gerade sofern etwas **ist**, wird es nicht verändert, da die Veränderung eben darin besteht, dass ein Ding das wird, was es nicht ist: man kann nicht sagen, das Weisse sei schwarz geworden, denn sofern es schwarz wird, ist es kein Weisses mehr, aber das Schwarze kann auch nicht schwarz werden [3]). Dasselbe ist auch im Besondern an den Begriffen der Vermehrung, Verminderung und Verwandlung nachzuweisen. Etwas vermindern heisst, einen Theil vom Ganzen wegnehmen; aber wenn diess geschieht, so hat dieses Ganze aufgehört zu existiren, es

1) A. a. O. 237—245, womit §. 246—251 im Wesentlichen zusammenfällt.

2) M. IX, 252—266.

3) A. a. O. 267—276.

ist also nicht blos vermindert, das Uebrigbleibende umgekehrt ist so geblieben, wie es war [1]). Ebenso verhält es sich andererseits mit der Vermehrung. Mit der Verminderung und Vermehrung fällt aber auch die Versetzung der Theile, und mit dieser alle und jede Veränderung. Wir können uns das Leiden so wenig vorstellen, als das Wirken [2]).

Es ist merkwürdig, dass in dieser Kritik des Causalitätsbegriffs, welche doch alle Gründe gegen denselben so emsig zusammensucht, gerade der Punkt gar nicht berührt wird, auf den sich in der neuern Philosophie das Nachdenken vorzugsweise gerichtet hat, die Frage, wie uns jener Begriff entsteht, und wie wir dazu kommen, dem erfahrungsmässigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang zu substituiren. Wäre diese Frage von einem seiner Vorgänger erörtert worden, so würde sie Sextus nicht übergangen haben, da sie gerade dem Skeptiker die schärfsten Waffen bieten musste. Dass diess selbst in der nacharistotelischen Philosophie nicht geschah, ist bezeichnend. So sehr sich auch das philosophische Interesse der subjektiven Seite zugewendet hat, so richtet sich doch das Denken ungleich mehr auf den Inhalt der Begriffe, als auf ihre psychologische Entstehung; die Beobachtung und Analyse der geistigen Thätigkeiten, welche für die neuere Philosophie so wichtig geworden ist, hat für das gegenständliche Denken der Griechen selbst in dieser seiner letzten Entwicklungsperiode nicht dieselbe Bedeutung gewinnen können.

Bietet der Begriff der Ursache überhaupt bedeutende Schwierigkeiten, so bietet der Begriff der wirkenden Ursache, oder der Gottheit, keine geringeren. Wollen wir

1) Diess ist wenigstens der Hauptgedanke der unnöthig verwickelt und spitzfindig ausgesponnenen Erörterung Math. IX, 280—320.

2) A. a. O. 321—329.

auch davon absehen, dass die Philosophen über die Entstehung des Götterglaubens nichts weniger als einig sind, und dass sich jeder von den aufgestellten Ansichten mancherlei Bedenken entgegenstellen [1]), müssen wir auch den Beweisen der Dogmatiker für das Dasein Gottes [2]) das einräumen, dass sie scheinbar genug lauten, so treten doch diesen Beweisen andere Gründe mit nicht geringerer Ueberzeugungskraft in den Weg. Da die Vorstellungen über die Gottheit so widersprechend sind, so wissen wir nicht, was wir uns überhaupt unter derselben denken sollen [3]), da ferner streng genommen überhaupt kein Beweis möglich ist, so lässt sich auch das Dasein Gottes nicht beweisen [4]). Die Hauptsache ist jedoch, dass der Begriff Gottes selbst nicht ohne die vielfachsten Widersprüche zu vollziehen ist. Sextus eignet sich in dieser Beziehung jene ganze Kritik des Karneades an, von der wir nach seiner und Cicero's Darstellung schon §. 42 berichtet haben [5]). Da wir hier nur Früheres wiederholen könnten, und da auch der Einwurf gegen das Walten einer Vorsehung, welchen das Uebel in der Welt an die Hand gab [6]), nichts weniger als neu ist [7]), so können wir uns ohne längeren Aufenthalt der Untersuchung über die materielle Ursache, oder den Begriff des Körpers, zuwenden.

---

1) Math. IX, 14—47.

2) Ebd. 60—136 nach den Stoikern dargestellt.

3) Pyrrh. III, 2—5, vgl. Math. IX, 50—59.

4) P. III, 6—9 — die specielle Widerlegung der stoischen Beweise, die er doch M. IX, 60 ff. so ausführlich berichtet, hat sich Sextus erspart.

5) M. IX, 137— 194.

6) P. III, 9—12.

7) Schon Plato hat diesen Einwurf berücksichtigt, die Epikureer haben ihn mit grossem Nachdruck geltend gemacht, und die stoische Theodicee ist eifrig mit seiner Widerlegung beschäftigt. Ritter (IV, 388) legt daher diesem Punkt eine unverhältnissmässige Bedeutung bei.

Dass es auch mit diesem nicht besser bestellt ist, ergibt sich, wie Sextus selbst bemerkt [1]), schon aus seinen Beweisen gegen die Begriffe des Thuns und des Leidens, denn ein Körper ist ja, nach der stoischen Definition, was des Thuns oder des Leidens fähig ist. Aber auch der mathematische Begriff des Körpers ist seiner Meinung nach durchaus unhaltbar. Ein Körper soll sein, was in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, diese drei zusammen müssten also den Körper bilden. Aber wenn weder die Länge, noch die Breite, noch die Tiefe für sich genommen ein Körper ist, wie kann aus ihrem Zusammentreten ein Körper entstehen [2])? Wie sollen wir uns ferner die Länge u. s. w. an sich selbst und in ihrem Verhältniss zum Körper vorstellen? Die Ausdehnung in die Länge, oder die Linie, soll dadurch entstehen, dass sich ein Punkt fortbewegt. Da jedoch der Punkt keine Ausdehnung haben soll, so könnte auch nichts Ausgedehntes aus ihm entstehen, und auch die Wiederholung desselben würde höchstens eine Vielheit von einzelnen Punkten erzeugen, aber keine Linie [3]). Das Gleiche gilt von der Entstehung der Fläche aus der Linie: wenn man der Linie keine Breite beilegen will, kann durch die Bewegung oder die Wiederholung derselben unmöglich eine Fläche zu Stande kommen [4]); wir können uns aber freilich eine Länge ohne Breite überhaupt nicht denken, da eine solche weder in unserer Erfahrung vorkommt, noch durch irgend eine Analogie erschlossen werden kann [5]); wozu noch kommt, dass beim Aneinanderlegen zweier Flächen

1) P. III, 38. M. IX, 366.

2) M. III, 83—90. IX, 368—375. P. III, 41.

3) M. III, 22—36. IX, 376—389. Ich brauche übrigens wohl kaum zu bemerken, dass ich dem Sextus auch hier nicht in alle Wendungen seiner Dialektik folgen kann.

4) M. III, 65—76. IX, 419—429.

5) M. III, 37—59. IX, 390—413.

aus den sie begrenzenden Linien Eine Linie, mithin auch aus den Flächen selbst Eine, und aus den von ihnen begrenzten Körpern ein einziger werden müsste, wenn die Linien keine Breite haben [1]). Ebenso müssten beim Aneinanderlegen zweier Körper die Berührungsflächen entweder zu Einer Fläche werden, dann wären aber die Körper nicht blos an einander gelegt, oder sie müssten mit anderen Theilen einander berühren, mit anderen die Körper, welche von ihnen begrenzt werden, dann wären es aber keine blosse Flächen, ohne Tiefe [2]); es müssten ferner — der Schluss erscheint uns lächerlich, aber Sextus trägt ihn mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt vor [3]) — entweder die Körper selbst einander berühren, oder die Flächen, von denen die Körper begrenzt werden, oder beide; aber im ersteren Fall wären die Körper ausserhalb ihrer Begrenzungsflächen, im zweiten fände keine Berührung der Körper statt, im dritten wären beide Schwierigkeiten vereinigt. Wie können aber überhaupt die Flächen, die doch keine Körper sind, berühren [4])? Dass auch die Undurchdringlichkeit der Körper undenkbar sein soll, weil sie nur durch Berührung wahrgenommen werden könnte, die Berührung aber weder als Berührung der Theile, noch als Berührung der ganzen Körper sich begreifen lasse [5]), dass der Körper weder etwas Wahrgenommenes, noch etwas Gedachtes soll sein können, weil die Zusammenfassung der Bestimmungen, welche den Begriff des Körpers bilden, nicht Sache der Wahrnehmung sei, das Gedachte andererseits nur aus einem Wahrgenommenen abgeleitet werden könnte [6]), dass mit der Denk-

1) M. III, 60—64. IX, 414—418.
2) P. III, 42 f.
3) M. III, 77—80. IX, 430—436.
4) M. III, 81 f. IX, 434—436.
5) P. III, 45 f.
6) P. III, 47 f. M. IX, 437 ff.

barkeit des Körperlichen auch auf die des Unkörperlichen verzichtet wird [1]), wollen wir hier nur kurz andeuten.

Neben diesen und einigen anderen metaphysischen Bestimmungen [2]) werden auch die specielleren physikalischen Begriffe der Mischung, der Bewegung, der Ruhe, der verschiedenen Veränderungen, des Werdens und Vergehens, des Raums und der Zeit von Sextus ausführlich untersucht [3]). Wir werden diese Untersuchungen hier übergehen dürfen, da nicht blos das Ergebniss bei allen ein und dasselbe ist, die Unvollziehbarkeit der Begriffe, um die es sich handelt, sondern auch das Verfahren des Skeptikers, welches wir bisher schon hinreichend kennen gelernt haben, bei allen gleichmässig wiederkehrt. Dagegen sind seine Einwürfe gegen die ethischen Bestimmungen der dogmatischen Systeme noch kurz zu berühren.

Auch hier muss Sextus natürlich seinem skeptischen Standpunkt getreu bleiben, doch zeigt er auf diesem Gebiet im Ganzen weniger Schärfe, als auf dem der theoretischen Philosophie. Den Hauptangriffspunkt bilden für ihn, wie sich erwarten liess, die Bestimmungen über das Gute und die Glückseligkeit. Diese Bestimmungen scheinen ihm, auch abgesehen von einigen formalen Ausstellungen, mit welchen die Gegner mehr geneckt, als widerlegt werden [4]), schon desshalb höchst unsicher, weil sie bei den verschiedenen Philosophen so verschieden lauten. Wenn nicht blos die Masse der Menschen, sondern selbst die Weiseren über diese Dinge die widersprechendsten Ansichten haben, so können Gut und Uebel keine natürlichen Begriffe sein, es kann mithin nichts von Natur gut oder schlecht sein [5]). Wenn ferner das Gute als

1) P. III, 49 ff.
2) Z. B. das Ganze und die Theile P. II, 215 ff. M. IX, 331 ff., die Zahl P. III, 151 ff. M. IV. X, 248 ff.
3) P. III, 56—150. Math. X.
4) M. XI, 7 ff. 31 ff.
5) P. III, 179—182. M. XI, 42 ff. bes. §. 74—78.

der Gegenstand unseres Strebens bezeichnet wird, so entsteht die Frage, ob es unser Streben als solches, oder das von uns Erstrebte ist, worin wir das Gute zu suchen haben. Jenes ist nicht anzunehmen, denn das Streben hat sein Ziel ausser sich, in dem Erstrebten; dieses nicht, denn äussere Gegenstände erstreben wir nur wegen des Einflusses, den sie auf den Zustand unserer Seele ausüben, was aber diesen betrifft, so wissen wir theils nicht, was die Seele ist, theils müsste das Gute hiernach auf der Vorstellung beruhen, aber gerade die Vorstellungen der Menschen vom Guten sind durchaus verschieden [1]. Das Gleiche gilt natürlich auch von dem Uebel [2]. Wir können daher durchaus nicht behaupten, dass etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel sei. Könnten wir es aber auch, so würde doch dieses Wissen unsere Glückseligkeit nicht begründen, sondern zerstören; denn was wir für ein Gut halten, darnach müssen wir streben, was wir für ein Uebel ansehen, das müssen wir fliehen und fürchten, die Annahme von Gütern und Uebeln versetzt uns daher in den Zustand einer beständigen Unruhe und eines unbefriedigten Strebens, aus dem wir nur durch die Zurückhaltung jeder Entscheidung über diese Dinge befreit werden [3]. Dass hiemit alle praktische Philosophie, alle kunstmässige Anleitung zum glücklichen Leben (τέχνη περὶ βίον) verworfen wird [4], versteht sich, und wenn Sextus dieses Urtheil auf die Wissenschaft überhaupt ausdehnt, und ganz im Allgemeinen zu beweisen sucht, es könne nichts gelehrt werden [5], so ist auch dieses nach seinen Prämissen ganz in der Ordnung.

Wir sind über die ältere Skepsis zu unvollständig

---

1) P. III, 185—187. M. XI, 79—89.
2) M. XI, 90 ff.
3) M. XI, 110 ff. P. I, 27.
4) P. III. 188—279. M. XI, 168—256.
5) P. III, 253—279. M. I, 9—19. XI, 216 ff.

unterrichtet, als dass wir im Einzelnen sicher beurtheilen könnten, wie viel von den Einwürfen des Sextus gegen die dogmatischen Philosophen der Schule des Aenesidemus eigenthümlich angehört, wie viel sie dagegen von ihren Vorgängern, namentlich von Karneades und seinen Schülern, entlehnt hat. Dass sich ihre Thätigkeit nicht auf blosse Wiederholung der akademischen Beweisführungen beschränkte, ist anzunehmen, und dass auch zu der Lehre des Aenesidemus während der zweihundert Jahre, die zwischen ihm und Sextus in der Mitte liegen, in dem fortwährenden Streit mit den Dogmatikern manches Neue hinzukam, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln. Schon die Geschichte der skeptischen Tropen würde dieses beweisen. Aber die wesentliche Richtung ihrer Kritik war nicht blos den Spätern durch Aenesidemus, sondern auch diesem durch die Akademiker an die Hand gegeben, und auch von den einzelnen Beweisen stammt vielleicht die Mehrzahl aus derselben Quelle, wenn sie auch von unsern Skeptikern formell verarbeitet, und bald specieller ausgeführt, bald der bestimmten Beziehung gegen einzelne Gegner entkleidet, und unter allgemeinere Gesichtspunkte gestellt worden sein mögen [1]. Wir haben von Sextus selbst gehört, dass er in wichtigen Abschnitten seines Werks, wie namentlich in seiner Kritik des Götterglaubens, dem Karneades folgt; wir erfahren durch denselben [2], dass die Akademiker seit Klitomachus die dogmatischen Theorieen mit grosser Ausführlichkeit widerlegt haben; es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass sie hiebei die Gründe, welche wir bei Sextus, offenbar mehr einem gelehrten Sammler, als einem selbständigen Denker, vorfinden, grossentheils schon gebraucht haben. Das Eigenthümlichste in den Beweisen der späteren Skep-

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung Sext. Math. IX, 1.
2) A. a. O.

tiker mögen die formell logischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wissens sein, welche zuerst in den fünf Tropen des Agrippa hervortreten. Am Schwächsten erscheint ihre Kritik der Ethik, für die ihnen doch Karneades so tüchtig vorgearbeitet hatte; gerade seine sonstigen Hauptgegner, die Stoiker, berücksichtigt Sextus hier gar nicht besonders. Der Grund davon liegt wohl darin, dass die skeptische Schule so wenig, als eine andere in jener Zeit, von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgieng, und dass sie in ihrer praktischen Richtung den Stoikern zu nahe verwandt war, um durch eine rücksichtslose Bezweiflung der ethischen Grundsätze überhaupt, und der stoischen Ethik im Besondern sich selbst den Boden zu zerstören, auf welchen sie sich aus der Unruhe ihrer theoretischen Zweifel zurückzog.

Das allgemeine Ergebniss aller skeptischen Untersuchungen liegt in dem Satze, dass sich jeder Behauptung eine andere, und jedem Grund gleich starke Gründe entgegensetzen lassen, in der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*. Der Skeptiker wird daher nie etwas dogmatisch behaupten, d. h. er wird nie die Ueberzeugung aussprechen, dass sich eine Sache so oder so verhalte; er wird auch nichts positiv läugnen, er wird nicht einmal das bestimmt behaupten, dass die Dinge unerkennbar sind, sondern er wird Alles dahingestellt sein lassen, über alle Fragen sein Urtheil zurückhalten [1]). Oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird: das, worauf alle skeptischen Beweise zurückkommen, ist die Relativität aller unserer Vorstellungen [2]), wir können nie wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen, das Kri-

1) Pyrrh. I, 3. 8. 10. 12. 26 u. ö. vgl. P. II, 130. M. VIII, 159 u. A.

2) P. I, 39: die sämmtlichen skeptischen Tropen *ἀνάγονται εἰς τὸ πρός τι.* Vgl. Gell. XI, 5, 7: *omnis omnino res quae sensus omnium movent, τῶν πρός τι esse dicunt* u. s. w.

terium des Skeptikers ist die Erscheinung [1]). Auch seine eigenen Beweisführungen können insofern nicht auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit Anspruch machen, er behauptet nicht, sondern er will nur historisch berichten, wie sich ihm eine Sache in dem vorliegenden Moment darstellt, und auch wenn er seine Zweifel in der Form allgemeiner Behauptungen ausspricht, haben wir sie selbst in die Unsicherheit des Wissens mit einzuschliessen, wenn er sagt, ich will nichts entscheiden, so müssen wir hinzudenken: auch dieses selbst nicht, dass ich nichts entscheide [2]). In der Wirklichkeit liess sich freilich dieser Standpunkt, der auch die skeptischen Grundsätze und Beweise unmöglich gemacht haben würde, nicht durchaus festhalten, und eben bei Sextus tritt diess so unverhüllt hervor, dass er wohl auch geradezu sagt, wenn man sage, es gebe keinen Beweis, so nehme man dabei natürlich den Beweis dieses Satzes selbst aus [3]), und dass seine Ausdrücke überhaupt nicht selten ungleich bestimmter lauten, als seine skeptischen Grundsätze zuliessen [4]). Nur wird durch diese mehr oder weniger unvermeidlichen Inkonsequenzen der skeptische Grundsatz selbst nicht aufgehoben.

So wenig aber diese Skeptiker ein Wissen irgend einer Art zugeben, und so bestimmt sie in dieser Bezie-

1) P. I, 221, vgl. II, 10. M. VII, 29.

2) P. I, 4. 15 f. 187 ff. 193. 199 f. 206. II, 103. 188. M. VIII, 473. 480 u. o. vgl. Diog. IX, 76. Eus. pr. ev. XIV, 18, 21.

3) M. VIII, 479. M. XI, 208 gehört nicht hieher.

4) Z. B. M. XI, 140: τὸ δέ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σκέψεως. M. VIII, 161: τῶν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἐστι κατὰ διαφορὰν τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα. Nach den skeptischen Grundsätzen über die Eintheilung wäre weder diess noch eine andere von den zahllosen Disjunktionen möglich, die Sextus seinen Beweisen zu Grunde zu legen gewohnt ist. M. VIII, 58: wir können uns nichts denken, wovon uns die Wahrnehmung fehlt. Woher weiss das der Skeptiker?

hung an der skeptischen ἐποχὴ festhalten, so stimmen sie doch mit ihren Vorgängern darin ganz überein, dass das praktische Handeln und das für's Handeln nöthige Maass der Ueberzeugung auch ohne ein wirkliches Wissen möglich sei. Auch der Skeptiker giebt zu, dass ihm etwas so oder anders erscheine, dass er sich so oder so afficirt finde, wie denn dieses eine Thatsache ist, welche gar nicht von unserer Reflexion abhängt, auch er handelt, je nachdem ihm die Dinge erscheinen, nur als Beweis für das Sein und die Beschaffenheit der Dinge will er die Erscheinung nicht gelten lassen [1]). Ja auch das hält Sextus für möglich, durch fortgesetzte Beobachtung der Erscheinungen gewisse Regeln für's praktische Verhalten zu gewinnen. Denn soll auch der Schluss von der Erscheinung auf das Wesen nicht zulässig sein, so geht es doch, wie er meint, recht wohl an, die erfahrungsmässige Verknüpfung oder Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen zu beobachten, es muss mithin auch möglich sein, aus dem Dasein der einen das Dasein oder das Eintreten der andern zu vermuthen, es giebt, wie Sextus diess ausdrückt, zwar kein beweisendes oder offenbarendes, wohl aber ein erinnerndes Zeichen [2]). Es muss mithin auch möglich sein, durch fortgesetzte Beobachtung den gewöhnlichen Gang der Dinge kennen zu lernen, und sich in Beziehung auf die Erscheinungen gewisse allgemeine Lehrsätze zu bilden [3]). Demgemäss wollten denn auch diese Skeptiker die praktisch nützlichen Künste überhaupt so wenig, als ihre eigene Kunst, die Heilkunde, in Frage stellen, nur den dogmatischen Theorieen als solchen, dem Wissen, das über die Erscheinung hinausgreifen will, gelten ihre Angriffe, und nur wenn sie über das

1) P. I, 13. 23. M. VII, 29.
2) M. VIII, 151 ff. 288 f. P. II, 99 ff. s. o.
3) M. VIII, 291 vgl. V, 103 f.

Gebiet des unmittelbar Nützlichen hinausgehend in wissenschaftliche Spitzfindigkeiten sich verlieren, werden auch die praktischen Künste von ihnen verworfen[1]). Keine geringere Beachtung scheint ihnen aber auch die Gewohnheit und das Herkommen zu verdienen, welches in solchen Fällen, über die kein kunstmässiges Urtheil möglich sei, die Stelle der Kunst vertreten soll[2]); wollen sie doch sogar den Götterglauben und die hergebrachte Götterverehrung um der Gewohnheit willen sich gefallen lassen[3]). Nehmen wir dazu die verschiedenen Seiten des unmittelbaren Bewusstseins, so ergeben sich im Ganzen vier Normen für unser Handeln: die unmittelbare Wahrnehmung und Reflexion, das natürliche Bedürfniss, das Gesetz und Herkommen, die Kunst und Erfahrung[4]). Sextus kommt so für's praktische Leben auf denselben Empirismus der Wahrnehmung und des gesunden Menschenverstands zurück, welcher bei den dogmatischen Philosophen seiner Zeit herrschend war; dass alle unsere Begriffe aus der Wahrnehmung entspringen, sagt er ausdrücklich, und zwar mit grösserer Bestimmtheit, als dem Skeptiker eigentlich erlaubt ist[5]).

Nur als eine praktische Kunst wollen die Skeptiker auch ihre Philosophie betrachtet wissen. Der Zweck der Skepsis ist jene Pyrrhonische Ataraxie, zu welcher der

---

1) M. vgl. P. I, 257. II, 246. M. I, 50 f. 54. 172. II, 59. P. III, 151. M. V, 1 ff. und dazu Ritter IV, 310 f.

2) M. I, 183.

3) P. III, 2: *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως* (die stehende Cautel des Sextus) *φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμεν.* Aehnlich M. IX, 49.

4) P. I, 237: *ὁ βίος ὁ κοινὸς ᾧ καὶ ὁ σκεπτικὸς χρῆται τετραμερής ἐστιν, τὸ μέν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως* [*καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν,* wie der Ausdruck P. I, 24 erklärt wird] *τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.* Etwas ausführlicher P. I, 23 f.

5) M. VIII, 58.

Mensch gelangt, wenn er sich von der Unmöglichkeit des Wissens überzeugt hat. So lange wir irgend etwas für ein Gut oder für ein Uebel halten, werden wir von der Unruhe des Erstrebens und Fliehens, von der Angst vor Verlust und der Sehnsucht nach Besitz nicht frei werden, so lange wir im Suchen der Wahrheit begriffen sind, können wir nicht zur Ruhe kommen, nur dem wird diese zu Theil werden, der auf jede Meinung verzichtet hat[1]). Diese Einsicht erwuchs den Menschen zunächst aus der Erfahrung: über die Ungleichheit der Erscheinungen betroffen suchten sie das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; zuletzt ihrer Unfähigkeit inne geworden, verzichteten sie auf die weitere Untersuchung; da gieng es ihnen aber wie dem Maler, dem es nicht gelang, den Schaum eines Pferdes darzustellen, bis er am Ende ermattet den Schwamm auf sein Bild warf und ihn dadurch hervorbrachte: als sie den Besitz der Wahrheit aufgegeben hatten, machten sie die Erfahrung, dass ihnen die Gemüthsruhe als eine natürliche Folge der skeptischen Stimmung von selber zufiel. Nachdem man aber einmal diese Erfahrung gemacht hat, so wird nun die Ataraxie auch ausdrücklich vermittelst der Skepsis angestrebt: die Ursache des Zweifels ist der Wunsch nach Gemüthsruhe, und die Skepsis selbst, welche ebendesshalb besser eine Richtung, als eine Lehre[2]) genannt wird, ist nichts Anderes als die Kunst, zunächst zur Zurückhaltung des Urtheils, weiter zur Ataraxie zu gelangen[3]). Ganz frei von Störungen kann der Mensch freilich nie sein, aber doch wird er das Unvermeidliche selbst weit leichter ertragen, wenn ihn neben seinem thatsächlichen Zustand nicht auch noch die Meinung beunruhigt, dass dieser Zustand

---

1) P. I, 12. 25—29, vgl. M. XI, 110 ff. (s. o.).

2) ἀγωγή, nicht αἵρεσις P. I, 16 f.

3) P. I, 8. 12. 25 ff.

ein Uebel sei. Auch in solchen Fällen wird daher der Skeptiker wenigstens vor heftiger Gemüthsbewegung geschützt sein: die Frucht seiner Philosophie ist für das, was nur Sache der Einbildung ist, die Ataraxie, für das Unvermeidliche die Metriopathie[1]). Eine weitere Ausführung dieses Grundsatzes zu einem System besonderer Vorschriften war seiner Natur nach nicht zu erwarten[2]).

Dass sich die späteren Skeptiker in ihren ethischen Ansichten, wie in ihrer ganzen Lehre, an die Pyrrhonische Schule anschlossen, wird von ihnen selbst bereitwillig zugestanden; aber auch von den Neuakademikern unterscheiden sie sich nur durch ihr ethisches Princip, die übrigen Unterschiede dagegen, welche man hervorgesucht hat, sind bei näherer Betrachtung entweder ganz unerheblich, oder gar nicht wirklich vorhanden. Sextus giebt sich viele Mühe, die Differenz beider Schulen zu einem grundsätzlichen Gegensatz zu erweitern. Die Akademiker, sagt er, behaupten die Unmöglichkeit des Wissens, die Skeptiker lassen nur seine Möglichkeit dahin gestellt sein, jene geben vor, zu wissen, dass sie nichts wissen, diese bekennen, dass sie auch nicht einmal diess wissen[3]). Wir haben jedoch schon früher nachgewiesen, dass diess, die Akademiker betreffend, positiv unrichtig ist. Ein andermal polemisirt Sextus gegen die akademische Lehre von der Wahrscheinlichkeit[4]). Aber was anders, als das Wahrscheinliche, ist jenes *φαινόμενον*, dem er in allen praktischen Fällen zu folgen räth, und welche andere Ueberzeugung, als die durch Wahrscheinlichkeit, nimmt er selbst für seine wissenschaftlichen

1) P. I, 29 f.

2) Mit welchem Recht Ritter IV, 312 behauptet, die Ansicht des Sextus vom sittlichen Leben sei sehr niedrig gehalten, weiss ich nicht; Beweise giebt er nicht.

3) P. I, 3. 226. 233. s. o.

4) M. VII, 435 ff.

Beweise in Anspruch, wenn er sagt[1]), diese Beweise wollen nicht unumstösslich sein, sondern nur wahrscheinlich? Nach dieser Seite hin lässt sich daher durchaus kein bestimmter Unterschied der beiden Schulen feststellen, und je wahrscheinlicher es uns nun schon früher geworden ist, dass die Skeptiker auch das Einzelne ihrer Beweise grossentheils von den Akademikern entlehnt haben, um so deutlicher erhellt auch, dass sie es an wissenschaftlicher Selbstständigkeit ihren philosophischen Zeitgenossen nicht wesentlich zuvorthaten. Das wissenschaftliche Leben des griechischen Volks war ermattet, wir treffen überall nur Epigonen, und erst im Neuplatonismus raffte sich der griechische Geist noch einmal zu einer letzten bedeutenden Anstrengung zusammen.

In ihrer äusseren Ausbreitung war die Schule des Aenesidemus allem Anschein nach beschränkt. Seneca, der doch wohl jedenfalls jünger war, als ihr Stifter, kennt sie noch nicht[2]), und auch von den übrigen gleichzeitigen Schriftstellern wird sie so selten erwähnt, dass uns ohne das Excerpt bei Photius, die Schriften des Sextus und die Mittheilungen des Galen und Diogenes kaum eine Spur von ihrem Dasein übrig wäre. Dass ihre Ansichten aber doch auch ausserhalb ihres engeren Kreises Anklang fanden, zeigt das Beispiel des **Favorinus**[3]), denn war dieser Mann auch mehr Grammatiker und Alterthumsforscher, überhaupt mehr Gelehrter als Philosoph, so hat er sich doch hinreichend mit Philosophie beschäftigt, um nicht bloss den stehenden Beinamen des Philosophen zu führen[4]), sondern auch eine kurze Erwähnung

1) M. VIII, 473.

2) qu. nat. VII, 32: *quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?*

3) Favorinus aus Arelate lebte unter Hadrian in Rom und Athen.

4) So namentlich bei Gellius, aber auch Philostr. Vit. Soph. I, 8 nennt ihn *Φαβωρῖνον τὸν φιλόσοφον*, wenn er ihn gleich zu den Sophisten rechnet. Als Rhetor im Geschmack jener Zeit bezeichnet ihn namentlich, was Gell. XVII, 12 mittheilt.

in der Geschichte der Philosophie zu verdienen. Er selbst scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben[1]; indessen zeigt schon der Titel seines philosophischen Hauptwerks[2], dass er ebenso gut auch für einen Pyrrhonischen Philosophen gelten wollte, und wenn er mit den Skeptikern seiner Zeit in der Annahme übereinstimmte, dass die Akademiker im Unterschied von den Skeptikern ihr Nichtwissen zu wissen glauben[3], so hätte er sich eher zu den Letzteren, mithin zu der Schule des Aenesidemus hin, zählen müssen. Ist auch die Behauptung, dass die dialektische Lehrmethode die beste sei[4], und der Streit gegen die begriffliche Vorstellung[5] ursprünglich akademisch, so weisen dagegen die zehen Bücher Pyrrhonischer Tropen, worin Favorin die Möglichkeit des Wissens bestritt[6], zu bestimmt auf die zehen Tropen des Aenesidemus, als dass wir den Zusammenhang Favorins mit der Schule der jüngeren Skeptiker läugnen könnten[7]. Strenge Consequenz scheint aber allerdings nicht die Sache unsers Rhetors gewesen zu sein, und so ist es wohl ganz gegründet, wenn ihm Galen[8] vorwirft, bald bestreite er alles Wissen, bald scheine er doch wieder die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss zuzugeben. Dass er in seinen positiven Ueberzeugungen dem

---

1) Gell. XX, 21. Galen de opt. disc. c. 1, Anf.

2) *Πυῤῥώνειοι τρόποι* Gell. XI, 5, 5. Philostr. a. a. O. 4 bezeichnet dieses Werk als die beste von seinen philosophischen Schriften.

3) Dass Favorin diese Unterscheidung gut hiess, ist anzunehmen, da sie sein Schüler Gellius XI, 5, 8 gerade an einer Stelle, wo er von Favorins Pyrrhonischen Tropen gesprochen hat, vorträgt.

4) Galen a. a. O.

5) Ebd. c. 1, Schl.: Favorin habe drei Büchern den Titel gegeben *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας*.

6) Gell. XI, 5. 4.

7) Unter den Beweisen seiner skeptischen Denkweise mag hier noch die gute Kritik des astrologischen Aberglaubens b. Gell. XIV, 1 erwähnt werden.

8) A. a. O.

Materialismus seiner Zeit folgte, scheint aus einer Aeusserung bei GELLIUS[1]) hervorzugehen.

Favorinus ist allerdings fast der Einzige, bei dem wir einen über die engeren Grenzen der Schule hinausreichenden Einfluss der Aenesidemischen Skepsis mit Sicherheit nachweisen können. Doch dürfen wir die Bedeutung dieser Skepsis trotz ihrer verhältnissmässig geringeren Ausbreitung nicht zu niedrig anschlagen. Hat sie auch, wissenschaftlich angesehen, nur einen untergeordneten Werth, und erstreckte sich auch ihr unmittelbarer Einfluss nur auf einen beschränkteren Kreis, so ist sie uns doch ein Zeichen des Zustandes, in welchem sich die Philosophie jener Zeit überhaupt befand. Es kommt in ihr das Misstrauen des Denkens gegen sich selbst, die Unsicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, die dem herrschenden Eklekticismus zu Grunde lag, nur zu ihrem bestimmteren Ausdruck; sie ist ein Symptom der Altersschwäche, die sich des wissenschaftlichen Geistes bemächtigt hat, und eben weil sie diess ist, zeigt sie auch an sich selbst wenig Frische und Eigenthümlichkeit, und bewegt sich ebenso, wie der gleichzeitige Dogmatismus, in der Hauptsache nur in einer Wiederholung der von den Früheren an's Licht gebrachten Gedanken.

Je weniger aber die Wissenschaft jener Zeit festen Grund in sich selbst hatte, um so eher musste dem Denken das Bedürfniss entstehen, die Wahrheit, in deren Besitz es sich nicht sicher fühlte, ausser sich, in einer

1) XII, 1, 18, wo gegen die Sitte der römischen Frauen, ihre Kinder durch Sklavinnen und andere geringe Weiber stillen zu lassen, mit den Worten geeifert wird: *patiemurne igitur infantem hunc nostrum pernicioso contagio infici et spiritum ducere in animum atque in corpus suum ex corpore et animo deterrimo?* Diese Worte setzen deutlich die materialistische stoische Psychologie voraus.

höheren Offenbarung, zu suchen, und dieses Bestreben musste auch auf die ganze Weltansicht zurückwirken. Aus dieser Quelle ist im Lauf des dritten Jahrhunderts der Neuplatonismus entsprungen, die Vorgänger dieser Richtung finden sich aber schon ziemlich frühe. Sie sind es, die uns zunächst beschäftigen.

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§. 48.

I. Die rein griechische Entwicklungsreihe. Neupythagoreer, pythagoraisirende Platoniker, spätere Stoiker.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Erscheinungen, welche wir unter dem obigen Namen zusammenfassen, liegt in dem Versuche, durch göttliche Offenbarung zu einer Erkenntniss und Glückseligkeit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Denken als solchem versagt ist. Diese Offenbarung konnte zunächst in den überlieferten Religionen und in philosophischen Systemen von religiöser Färbung gesucht werden, nur dass man in diesem Fall, von dem allgemein Angenommenen und Gewöhnlichen nicht befriedigt, theils dem Bekannten einen verborgenen Sinn unterlegte, theils auf minder Bekanntes, auf die Religionen ferner Länder, auf die Mysterien der Vorzeit, auf verschollene Philosopheme zurückgriff. Um aber den tieferen Gehalt solcher Offenbarungen zu verstehen, wird der Einzelne auch seinerseits in ein ähnliches Verhältniss zur Gottheit treten müssen, wie diejenigen, welchen sie ursprünglich ertheilt wurden, der Philosoph wird als Diener der Gottheit betrachtet, und der Besitz des wahren Wissens durch die Frömmigkeit bedingt werden. Sofern nun hiebei vorausgesetzt wird, dass die Wahrheit, und namentlich die Erkenntniss der göttlichen Dinge, durch den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch als solchen nicht zu erreichen

sei, wird die Gottheit aus dem Gebiete des gewöhnlichen Bewusstseins, aus der mit den Sinnen und dem Verstand erkennbaren Welt, entrückt werden, sie wird ihrem Wesen nach als unbegreiflich und als schlechthin erhaben über jede Berührung mit der Welt erscheinen; sofern es aber andererseits gerade die Offenbarung dieser verborgenen Gottheit, das Wissen von der jenseitig gesetzten Wahrheit ist, worauf das Interesse sich richtet, wird man sich nach einer Vermittlung umsehen müssen, durch welche eine Mittheilung der überweltlichen Gottheit an das menschliche Bewusstsein und weiterhin an die gesammte Erscheinungswelt möglich wird. Diese Vermittlung liegt nach der objektiven Seite in den Mittelwesen, welche in der Vorstellung von göttlichen Kräften, von der Weltseele, von Dämonen, zwischen die oberste Gottheit und die Sinnenwelt eingeschoben werden, nach der subjektiven in den mancherlei inneren und äusseren Reinigungsmitteln, wodurch sich der Einzelne zum Empfangen der höheren Weisheit befähigt. Zu einem umfassenderen System können sich aber diese Lehren in unserem Zeitabschnitt auf griechischem Boden noch nicht ausbilden.

Diese Denkweise steht nun mit der ursprünglichen Richtung des griechischen Geistes so vielfach im Widerspruch, dass die bisherigen Bearbeiter dieses Gegenstands darüber einig sind, sie nicht aus der inneren Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern aus fremden, orientalischen Einflüssen zu erklären. Selbst ein so besonnener Forscher, wie Ritter [1]), bezeichnet sie schlechtweg als „Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen." So allgemein aber diese Annahme auch sein mag, so schwierig ist die genauere Angabe der Lehren, welche die Vorgänger des Neuplatonismus (um sie kurz

1) Gesch. d. Phil. IV, 522.

zu bezeichnen) von den Orientalen entlehnt hätten, und der Quellen, aus denen sie ihnen zugeflossen sein müssten. Man hat in dieser Beziehung, zunächst aus Anlass der alexandrinischen Religionsphilosophie, daran erinnert, dass sich durch die Vereinigung der Griechen mit den Orientalen im macedonischen und römischen Weltreich das Bestreben erzeugen musste, die beiderseitigen Bildungsformen zu verschmelzen, ihren Gegensatz zu überwinden, und für alle Völker Eine wahre Religion und Philosophie zu verwirklichen. Zu dieser universellen Bildungsform habe das griechische Volk seine Philosophie, der Orient seine Religion beigesteuert; aus jener stamme die reine und abstrakte Fassung der Gottesidee, aus dieser der Trieb, des Göttlichen als einer unmittelbar gegenwärtigen Macht sich bewusst zu werden, das Bedürfniss fortgehender Offenbarung; beide Elemente schliessen ihren Frieden in dem Glauben an göttliche Mittelwesen. Die Systeme dieser Richtung sind insofern als die Philosophie des Weltreichs bezeichnet, und einestheils durch die Jenseitigkeit des Göttlichen, andererseits durch die Forderung des ascetischen oder beschaulichen Lebens charakterisirt worden [1]). So viel Treffendes aber diese Bemerkungen auch enthalten, so können sie doch zur Lösung der vorliegenden Aufgabe schwerlich ganz genügen. Der Begriff einer „Philosophie des Weltreichs," so, wie er von Georgii bestimmt wird, erscheint theils als zu eng, theils auch wieder als zu weit. Zur Philosophie des Weltreichs müssten alle nacharistotelischen Systeme gerechnet werden, denn sie alle haben die durch Alexander bewirkte Verschmelzung der Hellenen und Barbaren zur Voraussetzung, und sie alle tragen demgemäss das Ge-

---

1) Georgii in der ausgezeichneten Abhandlung »über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie« in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 33 ff. 41 ff.

präge jenes Kosmopolitismus, von welchem auch der religiöse Synkretismus der Alexandriner nur eine besondere Anwendung ist, aber von orientalischen Einflüssen lässt sich bei den meisten von ihnen nichts oder nur ein Kleinstes wahrnehmen. Wenn andererseits Georgii drei Hauptformen jener Philosophie aufzählt, auf dem Boden des jüdischen Monotheismus die Religionsphilosophie Philo's, das Christenthum und die Kabbala, auf dem der orientalischen Anschauung den Gnosticismus, auf dem des Griechenthums die Stoa und den Neuplatonismus, so stellt er hiebei auch solche Erscheinungen unter den Begriff der Philosophie, welche wesentlich religiöser Art sind, und durch deren Aufnahme die Grenzen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat, in's Unbestimmte verrückt würden. Aber auch das können wir nur theilweise zugeben, dass das Bewusstsein von der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in der Welt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der orientalischen Denkweise ausmache. Dieses Bewusstsein fehlt auch der griechischen Philosophie nicht, es hat namentlich in dem stoischen Pantheismus einen Ausdruck gefunden, welcher gerade für die halb orientalische Spekulation eines Philo und seiner Nachfolger zu stark war: die Stoiker lehren eine wesentliche, die jüdischen Alexandriner und die Neuplatoniker nur eine dynamische Immanenz Gottes in der Welt. Nur das müssen wir einräumen, dass die Annahme übernatürlicher Offenbarungen und die Forderung einer über das selbstbewusste Denken hinausgehenden, enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen der griechischen Philosophie bis zum Auftreten des Neupythagoreismus theils ganz fremd war, theils wenigstens ohne tiefere Bedeutung für sie geblieben ist[1]), und hierin mag

1) Wie problematisch ist z. B. bei Plato die dogmatische Bedeutung der Vorstellungen von Dämonen und höherer Offenbarung,

man immerhin, neben dem allgemeinen Gegensatz des religiösen und des philosophischen Standpunkts, auch den Unterschied des klaren hellenischen Geistes von dem unfreien Wesen der orientalischen Spekulation anerkennen. Was dagegen die theoretische Fassung der Gottesidee betrifft, so liesse sich eher das Umgekehrte, die Transcendenz des Göttlichen, als die eigenthümlich orientalische Anschauung behaupten. Die griechische Wissenschaft fand allerdings selbst in der jüdischen Religion Stoff genug zur Polemik gegen Anthropomorphismen, und der abstraktere Gottesbegriff der jüdischen Alexandriner beruht zunächst auf platonischen und aristotelischen Bestimmungen; aber der Grund hievon liegt im Wesen der Religion und in ihrem Verhältniss zur Philosophie überhaupt, und die griechische Religion hat in dieser Beziehung vor den orientalischen so wenig voraus, dass sie gerade zur Kritik anthropomorphistischer Vorstellungen von der Gottheit den reichsten Anlass bot; sehen wir dagegen auf die Grundbestimmung des religiösen Verhältnisses, so ist nicht blos dem Judenthum, sondern selbst den orientalischen Naturreligionen jene Vorstellung von der Erhabenheit des Göttlichen über die Welt, jene Vorliebe für religiöse Ueberschwänglichkeit eigen, welche in der Philonischen und neuplatonischen Transcendenz ihren schroffsten wissenschaftlichen Ausdruck erhält. Freilich war aber diess auch philosophisch durch Plato und Aristoteles vorbereitet, und so fragt es sich immer, inwieweit wir für ihre Ausbildung orientalische Einflüsse anzunehmen genöthigt sind. Nicht einmal die Emanationslehre, welche ohnedem vor Plotin nur bei Philo, und auch bei diesem nur unbestimmt vorkommt, lässt uns mit

---

und wie tief steht ihm zufolge der Enthusiasmus, welcher einem Philo und Plotin das Höchste ist, unter dem wissenschaftlichen Denken!

Sicherheit auf einen Zusammenhang mit dem Orient schliessen. Denn emanatistische Vorstellungen sind auch der stoischen Lehre, welcher Philo und Plotin gerade für die Vorstellung von den göttlichen Kräften so viel verdanken, keineswegs fremd, die Bestimmung, dass die Vollkommenheit des Gewordenen mit seiner Entfernung vom Urwesen abnehme, spielt im aristotelischen System eine wichtige Rolle, und auch abgesehen von diesen Vorgängern war das Emanatistische bei der Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten, wenn man das letztere weder pantheistisch mit der Weltsubstanz identificiren, noch dualistisch durch sie beschränken wollte, so schwer zu umgehen, dass wir durchaus nicht berechtigt sind, aus dem gemeinsamen Gebrauch dieser Vorstellungsweise auf einen geschichtlichen Zusammenhang zweier Systeme zu schliessen, wofern nicht speciellere Anzeichen davon vorliegen.

Ist es nun schon im Allgemeinen sehr zweifelhaft, ob die Abhängigkeit der späteren griechischen Philosophie vom Orient wirklich so weit gieng, wie man gewöhnlich annimmt, so ist es auch nicht ganz leicht, zu bestimmen, von wem jener maassgebende orientalische Einfluss ausgegangen sein sollte. Halten wir uns zunächst an den heidnischen Orient, so kann an eine Einwirkung der ägyptischen Volksreligion, von der sowohl Philo als die Neupythagoreer mit der grössten Geringschätzung reden, nicht wohl gedacht werden, da keine ihrer eigenthümlichen Vorstellungen in die Philosophie, mit der wir es hier zu thun haben, tiefer eingreift, mögen auch die Mythen von Isis und Osiris gelegentlich zu philosophischer Ausdeutung benützt werden; die priesterliche Geheimweisheit aber, an die man wohl gedacht hat, ist selbst mehr als problematisch, und in den Lehren, um deren Erklärung es sich für uns handelt, ist nichts, was uns zur Voraussetzung einer so unbekannten und unwahrscheinlichen Quelle ein Recht gäbe. Von den Chaldäern

hätte höchstens der astrologische Aberglaube entlehnt werden können, welchen die Philosophen der neupythagoreischen Richtung theils ausdrücklich bekämpfen, theils nur nebenher und in jener unbestimmten Allgemeinheit sich aneignen, in der er schon längst in die Volksvorstellungen übergegangen war. Der persische Dualismus ist allerdings dem neupythagoreischen und Philonischen verwandt genug, um von Männern dieser Richtung als Zeuge für ihre Ansichten gebraucht zu werden; aber gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des erstern sind bei dem letztern zu vermissen: dort ruht der Dualismus wesentlich auf dem Gegensatze der in der Natur wirkenden Kräfte, des Lichts und der Finsterniss, hier theils auf der ethischen Unterscheidung von Vernunft und Sinnlichkeit, theils auf der metaphysischen von Geist und Materie, und die weitere Ausführung desselben hat dort ihren Mittelpunkt in dem Kampfe der guten Geister mit den bösen, hier in dem Kampfe des Geistes mit den materiellen Elementen der Welt und des Menschen, neben welchem die Annahme böser Dämonen theils nur in untergeordneter Bedeutung herspielt, theils auch ganz aufgegeben wird. Wenn endlich auf die Aehnlichkeit mancher alexandrinischen Lehren und Einrichtungen mit indischen, namentlich buddhistischen, grosses Gewicht gelegt wurde, so hält dem Georgii [1]), zunächst in Betreff Philo's, mit Recht entgegen: die Produktivität des menschlichen Geistes könne sich unter gleichen Bedingungen auch in gleichen Formen äussern, so gross diese Gleichheit aber im vorliegenden Fall auch beim ersten Anblick erscheinen möge, so verschwinde sie doch so gut wie ganz, wenn wir das indische und das Philo-

1) A. a. O. 60 ff., wo auch die Litteratur über diese Frage. Denselben S. 55 ff. vgl. man in Betreff des angeblich Persischen, Aegyptischen und Chaldäischen bei Philo.

nische System in ihr Princip verfolgen; dort sei reiner Pantheismus, hier dualistischer Emanatismus, dort entstehe Alles aus der Gottheit allein, hier aus Gott und der gleich ursprünglichen Materie, dort erscheine alles Gewordene als behaftet mit der Materialität, hier seien immaterielle Mittelwesen, dort sei das höchste Ziel Selbstvernichtung, hier Vertiefung in die Gottheit, als das absolut Wirkliche. Noch weit geringer ist die Aehnlichkeit der neupythagoreischen Vorstellungsweise mit den indischen Systemen. Nehmen wir dazu, dass von einer nachhaltigen geschichtlichen Berührung der Griechen mit indischer Weisheit nichts bekannt ist, und dass die eigenen Aussagen der Alexandriner und Neupythagoreer, mit Ausnahme des späten und unzuverlässigen Philostratus, weder eine Abhängigkeit ihrer Lehre von der indischen behaupten, noch eine nähere Bekanntschaft mit dem indischen Wesen beweisen, so muss uns dieser ganze Zusammenhang sehr zweifelhaft erscheinen.

Weit mehr liesse sich für die Behauptung geltend machen, dass das Judenthum nicht blos zur Entstehung der jüdisch-alexandrinischen, sondern auch der neupythagoreischen Philosophie mitgewirkt habe. Gerade im Judenthum sind jene Eigenthümlichkeiten, in denen wir die wesentlichsten Berührungspunkte dieser Philosophie mit der orientalischen Denkweise anerkannt haben, einestheils die Ueberweltlichkeit des Göttlichen, anderntheils der Glaube an unmittelbare Offenbarungen und die prophetisch-ekstatische Form dieser Offenbarungen, am schärfsten ausgeprägt; vom Judenthum wissen wir auch, dass es zu Alexandrien in fortgesetzten Verkehr mit der griechischen Philosophie trat, und dass sich hiebei die Juden nur aufnehmend, die Griechen nur mittheilend verhalten haben, ist nicht wahrscheinlich; auf jüdischem Boden, bei den Sekten der Therapeuten und Essener, finden wir, wie diess später gezeigt werden soll, die frühesten Spu-

ren vom Dasein des Neupythagoreismus, in der jüdischen Spekulation Philo's hat sich die Richtung, welche beiden Theilen gemein ist, schneller und kräftiger, als in der gesammten hellenischen Wissenschaft vor Plotin, entwickelt. Es wird keine zu kühne Combination sein, wenn wir vermuthen, dass der jüdische und der griechische Alexandrinismus schon in ihrer Wurzel zusammenhiengen, und dass sich diese ganze Denkweise erst aus der Reibung und Mischung der beiden Bildungsformen, der jüdischen und der griechischen, erzeugt habe. Nur werden wir uns auch in diesem Fall vor der Meinung zu hüten haben, als ob das Eigenthümliche derselben nur ein der griechischen Wissenschaft äusserlich eingeimpftes fremdartiges Element sei, den grösseren Beitrag muss vielmehr jedenfalls die kräftigere griechische Bildung geliefert haben. Nicht blos die wissenschaftliche Form und Methode des philosophischen Systems ist eigenthümlich hellenisch, nicht blos die einzelnen Begriffe und Sätze desselben sind zum weitaus grösseren Theil, selbst bei Philo, von Plato, von Aristoteles, von den Stoikern, von den Pythagoreern entlehnt, sondern die ganze Richtung der alexandrinischen Spekulation hat die Entwicklung der griechischen Philosophie zu ihrer wesentlichen Voraussetzung: diese Denkweise konnte nicht früher entstehen, als bis sich die Wissenschaft überhaupt von der objektiven Forschung auf die praktischen Fragen zurückgezogen, und bis der Geist auch hier sein früheres Selbstvertrauen verloren, und auf die Zulänglichkeit seiner sittlichen und intellektuellen Kräfte verzichtet hatte. Die Sehnsucht nach einer höheren Offenbarung, nach einem unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit, ist nur die positive Ergänzung, welche durch das negative Ergebniss der bisherigen Philosophie gefordert war, und mag auch dieses Streben theils selbst orientalische Elemente zu seiner Verwirklichung benützt, theils mit den Bedürfnissen orientalischer Völker sich be-

gegnet haben, in seiner innersten Wurzel ist es darum doch als das Erzeugniss aus der Geschichte des griechischen Geistes zu betrachten, und so wenig die Philosophie, die aus ihm hervorgieng, den altgriechischen Typus rein darstellt, zur griechischen Philosophie werden wir sie doch zu rechnen haben. Dass selbst die Spekulation der alexandrinischen Juden genug Griechisches in sich trägt, und bedeutend genug in den Gang der griechischen Philosophie eingreift, um gleichfalls einen Platz in unserer Darstellung ansprechen zu können, wird seiner Zeit gezeigt werden.

In die hellenische Wissenschaft selbst, mit der wir es zunächst zu thun haben, wurde die neue Richtung durch den Neupythagoreismus eingeführt. Wo und wann diese Erneuerung einer längst ausgestorbenen Schule zuerst versucht wurde, lässt sich nicht mit völliger Sicherheit angeben, aber gewichtige Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen dafür, dass sie in Alexandrien, noch vor der Mitte, vielleicht schon bald nach dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts an's Licht trat. Zwar wissen wir nicht, wo P. Nigidius Figulus jene Vorliebe für die pythagoreische Philosophie eingesogen hat, wegen der ihn sein Zeitgenosse Cicero [1] als den ersten Erneuerer dieser Philosophie bezeichnet, aber dass sie nicht in Rom einheimisch war, beweist Seneca [2], welcher noch hundert Jahre später selbst ihr Dasein bestreitet, als sie im Osten schon längst in hoher Blüthe stand. Bestimmter führen uns andere Spuren auf Alexandrien und den Anfang des ersten Jahrhunderts. Von dieser Stadt sind die jüdischen Sekten der Therapeuten und der Essener ausgegangen, deren engen Zusammenhang mit dem Neu-

1) De Univ. c. 1. Desselben Figulus grammatische Bücher erwähnt Gell. XIX, 14.

2) Qu. nat. VII, 32: *Pythagorea illa invidiosae turbae schola praeceptorem non invenit.*

pythagoreismus unser §. 49 darthun wird; da nun die Entstehung dieser Sekten nicht wohl später fallen kann, als die Mitte des genannten Jahrhunderts [1]), so werden wir die Erneuerung der pythagoreischen Philosophie jedenfalls noch in die erste Hälfte desselben verlegen müssen; viel weiter werden wir aber auch nicht hinaufgehen dürfen, da sonst wohl frühere Spuren derselben bei den Römern und Griechen vorkämen. Bald nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung blühte Philo, der Alexandriner, dessen Bekanntschaft mit neupythagoreischen Lehren keinem Zweifel unterliegen kann; eben dieser beweist uns durch seine Anführung des Ocellus Lucanus (s. u.), dass schon damals ein Theil jener Schriften vorhanden war, welche den alten Pythagoreern von ihren jüngeren Namensverwandten in so reichem Maass unterschoben wurden, und damit stimmt überein, was David der Armenier [2]) von der Unterschiebung pythagoreischer Schriften unter dem libyschen König Jobates berichtet, sofern hiemit wahrscheinlich der gelehrte mauretanische Herrscher Juba II gemeint ist, der unter August lebte [3]). Um die gleiche Zeit begründete Sotion, gleichfalls ein Alexandriner, die Sätze des Sextius über thierische Nahrung durch die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung [4]), und Euxenus, falls der Name geschichtlich ist, unterrichtete den Apollonius von Tyana zu Tarsus im Py-

---

1) Wie a. a. O. gleichfalls gezeigt werden soll.

2) Schol. in Arist. S. 28, a, 13.

3) Wie Ritter IV, 523 scharfsinnig vermuthet. Wenn dieser jedoch geneigt scheint, die Entstehung des Neupythagoreismus selbst erst von jener Unterschiebung pythagoreischer Schriften herzuleiten, so ist das Richtigere sicher nur die umgekehrte Annahme, dass die Vorliebe des Juba für solche Schriften, sowie ihre Unterschiebung, das Dasein einer pythagoreischen Schule schon voraussetzt. Woher sollten auch sonst die Schriftfälscher den eigenthümlichen Lehrgehalt dieser Bücher genommen haben?

4) S. unsere 1. Abthl. S. 384.

thagoreismus [1]). Nehmen wir dazu, dass gerade in Alexandrien alle die Bedingungen sich vereinigten, aus denen wir uns die Entstehung der neupythagoreischen Lehre zu erklären haben, ein lebhafter geistiger Verkehr zwischen Griechen und Orientalen, eine umfassende gelehrte Beschäftigung mit der älteren, namentlich der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, eine hiemit in Verbindung stehende Neigung zum Eklekticismus, ein bedeutender, durch die Schule des alexandrinischen Aenesidemus und durch Philo (s. u.) verbürgter Einfluss der Skepsis, so werden wir es nur natürlich finden können, wenn aus eben dieser Stadt die erste unmittelbare Vorbereitung des Neuplatonismus, die neupythagoreische Lehre, hervorgieng.

Innerhalb der neupythagoreischen Schule können wir eine doppelte Richtung unterscheiden, sofern die Einen mit verhältnissmässiger Vernachlässigung der spekulativen Untersuchungen in den praktischen Wirkungen ihrer Philosophie, in der religiösen Gesinnung, der Heiligkeit des Lebens, der Ascese und Theurgie ihren eigentlichen Zweck suchen, während Andere dem Metaphysischen der Zahlen- und Ideenlehre ihre hauptsächlichste Aufmerksamkeit zuwenden. Die erste Richtung vertritt Apollonius von Tyana, die zweite Moderatus, Nikomachus u. A.

Von Apollonius wissen wir freilich nur sehr wenig geschichtlich Beglaubigtes; die Briefe, welche seinen Namen tragen [2]), wurden zuverlässig erst in später Zeit, auf Grund der Philostratischen Lebensbeschreibung, unterschoben, diese selbst aber ist ein durchaus unhistorischer Tendenzroman, dessen Angaben wir auch dann nicht vertrauen können, wenn sie ihre Ungeschichtlich-

1) Philostr. Vit. Apoll. I, 7. S. 4 Kays.

2) Abgedruckt in der Ausgabe der beiden Philostratus von Olearius.

keit nicht unmittelbar, durch das Abenteuerliche ihres Inhalts, verrathen [1]).

---

1) Dass die Darstellung des Philostratus nicht für historisch gelten kann, liegt am Tage, und ist namentlich von Baur in der Schrift »Apollonius v. Tyana und Christus« (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832, 4. und auch in besonderem Abdruck) S. 112 ff., vgl. Kayser in seiner Ausgabe Prooem. S. VI., nachgewiesen. Um so unwahrscheinlicher ist es, dass sie wirklich ihrem Hauptinhalt nach auf der Erzählung eines Schülers und Begleiters von Apollonius, des Damis von Ninive, beruhe, auf welche sie selbst sich (I, 3 u. ö.) zurückführt, denn mag man sich auch den Damis (mit Ritter IV, 525) noch so beschränkt denken, so beschränkt konnte er doch unmöglich sein, um ganze Massen von Dingen, die er höchstens im Traum gesehen haben könnte, für wirklich erlebt zu halten. Von der »unabsichtlichen Täuschung«, welche noch Ritter annimmt, kann daher hier nicht die Rede sein. Andererseits ist doch auch das nicht wahrscheinlich, dass Philostratus selbst den Roman ganz frei componirt hat, und dass die Schrift des angeblichen Damis gar nicht existirte, wie Baur S. 115 f. vermuthet, denn Philostr. sagt a. a. O. ausdrücklich, ein Verwandter des Damis habe die Biographie des Philosophen der Kaiserin Julia Domna, der Gattin des Alexander Severus, überreicht, und in ihrem Auftrag habe er selbst sie überarbeitet; diese Angabe konnte er sich aber in einem für jene Kaiserin geschriebenen Werke nicht ohne allen Grund erlauben. Das Wahrscheinlichste ist daher, was auch die Aeusserung VIII, 6. bestätigt, dass sich die Schrift des Philostratus allerdings auf eine ältere Darstellung stützt, welche den Namen des Damis an der Stirne trug, dass aber diese selbst erst von einem Späteren, wohl demselben, der sie der Kaiserin übergeben hat, verfasst, und dem Damis, einer allem Anschein nach völlig erdichteten Person, beigelegt wurde. Bei der Ueberarbeitung dieser Darstellung bediente sich Philostratus, wie er a. a. O. und VIII, 29. sagt, noch weiterer Quellen, und dass er auch mit eigenen Zuthaten, namentlich in der Länderbeschreibung und den Reden, nicht karg war, ist zu vermuthen, was aber im Einzelnen ihm selbst, was seinen Quellen angehört, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der angebliche Damis scheint neben den Sagen, welche über Apollonius im Umlauf waren, namentlich auch die eigenen Schriften dieses Philosophen, mochten diese nun ächt oder unächt sein, benützt zu haben; nicht blos das Thema für die Reden des Apollonius mag öfters diesen Schriften entnommen sein, sondern auch einige Erzählungen sind Allem nach aus Stellen

An älteren und reineren Quellen zur Kenntniss des Apollonius fehlt es uns beinahe gänzlich. Einige Schrift-

derselben herausgesponnen. So schilderte Apoll. (Philostr. III. 15, VI, 11, S. 113, 18) in einem seiner Briefe die bedürfnisslose Armuth der indischen Weisen mit den Worten: sie wohnen auf der Erde, und wohnen nicht darauf, sie sind ohne Bollwerke geschützt und besitzen nichts als Alles; der angebliche Damis deutet (III, 13 ff.) diese Schilderung buchstäblich, und lässt demnach die Brahmanen auf einem Hügel wohnen, der ohne Befestigung durch Zauber gegen jeden Angriff geschützt ist, über der Erde in der Luft schweben, und ohne Vorräthe von Lebensmitteln auf wunderbare Weise genährt werden. In einem andern Brief schreibt Apoll. (VI, 27), er habe in Aethiopien einen Satyr gebändigt; dem Romanschreiber wird dieses Wort Anlass zu einer höchst abenteuerlichen Erzählung. M. vgl. auch IV, 22. VII, 31. 42. Neben diesen Hülfsmitteln lehnte sich die Phantasie des Pseudo-Damis, und seines Bearbeiters wahrscheinlich auch an die Erzählungen an, welche schon von früherer Zeit her, und namentlich seit der Verbreitung des Neupythagoreismus, über Pythagoras im Umlauf waren, und welche Apollonius selbst in seinem Leben des Pythagoras gesammelt hatte. S. Baur a. a. O. S. 177 ff., besonders aber S. 202 ff. Was aber auf diesem Wege zu Stande kam, das ist nicht blos eine einfache unterhaltende Dichtung, sondern wesentlich ein Tendenzroman. In Apollonius und seiner gottgefälligen reformatorischen Thätigkeit soll das philosophisch-religiöse Ideal des Neupythagoreismus dargestellt werden, die Lebensbeschreibung desselben hat den Zweck, die pythagoreische Lehre und Lebensweise, so wie diese um den Anfang des dritten Jahrhunderts aufgefasst wurde, als das allein wirksame Mittel zur sittlichen und religiösen Hebung der Menschen, zur Herstellung des Verkehrs mit den Göttern, ja zur wirklichen Vergöttlichung des menschlichen Lebens zu empfehlen. Diese Absicht liegt in dem ganzen Roman so deutlich zu Tage, dass besondere Nachweisungen entbehrlich sind. Ihre nähere Bestimmung erhält sie durch eine doppelte Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen. Das Eine ist die Parallele des Pythagoreismus mit dem Christenthum, und des Apollonius mit Christus, welche Baur S. 104—155 seiner Schrift als Motiv der vorliegenden Biographie wahrscheinlich gemacht hat; denn enthält sie auch keine ausdrückliche Polemik gegen das Christenthum, so ist doch die Schilderung des Apollonius im Ganzen und in vielen einzelnen Zügen ein so merkwürdiges Gegenbild zu der Darstellung Christi in den Evangelien, dass wir zu der Annahme

steller des zweiten Jahrhunderts erwähnen seiner als eines Magiers und Philosophen, welcher namentlich aus An-

allen Grund haben, der Verfasser beabsichtige wirklich, dem wunderthätigen Propheten der neuen Religion einen ebenso ausgezeichneten Vertreter der alten gegenüberzustellen. Eine zweite, bisher nur theilweise beachtete, Beziehung kommt in der überlegenen Stellung zum Vorschein, welche Apollonius gegen verwandte Erscheinungen der heidnischen Welt einnimmt. Einerseits ist Philostratus sorgfältig bemüht, seinen Helden und dessen Weisheit von den gewöhnlichen orientalischen Geheimkünstlern und ihrem Treiben zu unterscheiden, er verwahrt sich sehr bestimmt gegen den Verdacht, als wäre Apollonius mit magischen Künsten umgegangen (V, 12. VII, 39. VIII, 7, 3. 9. vgl. Baur S. 44 ff.), ja er bezeichnet I, 2. die Widerlegung dieses Vorwurfs als einen Hauptzweck seiner Darstellung, und ganz allgemein hebt er vielfach (III, 32. V, 25. VI, 11. S. 112, 22 ff. VI, 19) den entschiedenen Vorzug der indisch-hellenischen Weisheit, welche ein Pythagoras und Apollonius vortrug, vor der gemeinen orientalischen der Aegyptier hervor, die aus diesem Grunde in der Erzählung III, 20. zu unreinen, wegen eines Mords vertriebenen Abkömmlingen der Inder gemacht werden. Andererseits polemisirt er nicht minder stark gegen zwei philosophische Nebenbuhler des Neupythagoreismus, den Cynismus und die Stoa, und wenn die Cyniker (welche sich in den äthiopischen Gymneten VI, 6. 10—22. gar nicht verkennen lassen) im Vergleich mit Apollonius zwar auf einer niedrigeren und beschränkten Stufe des Wissens erscheinen, am Ende aber doch seine Ueberlegenheit anerkennen, so ist dagegen der bekannte Stoiker Euphrates (m. s. über ihn die rühmenden Aeusserungen von Plin. ep. I, 10. Epikt. Diss. III, 15, 8. IV, 8, 17 f. Weiteres bei Fabric. Bibl. gr. ed. Harl. III, 173. 562; als Stoiker wird er auch in dem fünften von den angeblichen Briefen des Apollonius bezeichnet) der stehende unversöhnliche Gegner des Apollonius, der Afterphilosoph, welcher dem ächten Philosophen Apollonius als Feind und Zerrbild in ähnlicher Weise beigegeben ist, wie der Magier Simon der pseudoclementinischen Homilien dem Apostel Petrus. Dass diese Schilderung dem Stoicismus im Ganzen gilt, liegt am Tage; unter den Zügen, welche den Euphrates als Stoiker charakterisiren sollen, sind namentlich zwei zu bemerken: der Republikanismus, den er in der Rede an Vespasian V, 33 zur Schau trägt, und die mit diesem so stark contrastirende Gewinnsucht, welche den angeblichen Republikaner zu niedrigem Fürstendienst und Schlechtigkeiten jeder Art verleitet (V, 38. VI, 13. VIII, 7,

lass von Domitians Ermordung durch eine wunderbare Fernsicht Aufsehen erregt haben soll [1]); über seine Lehre unterrichtet uns nur ein kleines Bruchstück aus seiner Schrift über die Opfer, dessen Aechtheit zu bezweifeln wir keinen Grund haben [2]). Aus diesem Bruchstück se-

---

11. S. 160 u.). Der erste von diesen bezieht sich auf den bekannten Zusammenhang der stoischen Philosophie mit den republikanischen Bestrebungen der Kaiserzeit, der zweite auf den Satz, den wir früher aus Chrysipp (b. Plut. Sto. rep. 20, 3 f. 30, 3) nachgewiesen haben, dass es dem Weisen anständig sei, sich durch Fürstendienst zu bereichern. Die Gehässigkeit dieser Insinuationen, und die ganze Rolle, welche Euphrates bei Philostratus spielt, zeigt deutlich, welchen Grad die Eifersucht der beiden Schulen erreicht hatte. — Als Geschichtsquelle ist die Schrift des Philostr. nach allem diesem schlechterdings nicht zu gebrauchen, sie stellt sich vielmehr in die Reihe jener absichtsvollen Dichtungen, an denen die ersten Jahrhunderte nach Christus so reich sind; hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Anlage steht ihr kaum ein anderes Werk näher, als die obengenannten Clementinischen Homilien, welche gleichfalls ältere Quellen frei überarbeitet haben. — Die Litteratur unserer Frage s. b. Baur S. 1 ff. 104 ff. Kayser, Prooem. in Vit. Apoll.

1) Dio Cass. LXVII, 18. LXXVII, 18. Lucian Alex. 5. Apulej. de magia c. 40, Schl. Orig. c. Cels. VI, 41 nach Märagenes, einem Schriftsteller, dessen vier Bücher über Apoll. auch Philost. I, 3 anführt, aber wegen seiner ungünstigen Ansicht von dem Tyanenser verwirft.

2) B. Eus. pr. ev. IV, 13. Dem. ev. III, 3. (Ich gebe den Text nach der Recension von Ritter und Preller Hist. phil. gr.-rom. S. 482): *οὕτως τοίνυν μάλιστα ἄν τις, οἶμαι, τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιοῖτο τοῦ θείου τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ᾽ ὅντινα οὖν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῷ μὲν ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ᾽ ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι· δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἤπερ ἡμεῖς, οὐδ᾽ ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν γῆ ἀνίησι φυτὸν ἢ τρέφει ζῶον ἢ ἀήρ, ᾧ μὴ πρόσεστί γέ τι μίασμα· μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι· παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά, νοῦς δέ ἐστιν οὗτος ὀργάνων μὴ δεόμενος. οὐκοῦν κατὰ ταῦτα οὐδαμῶς τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ θυτέον.*

hen wir, dass Apollonius, wie diess in jener Zeit ganz allgemein ist, den höchsten Gott von den Untergöttern unterschied, dass er sich jenen über jede Berührung mit der Welt erhaben dachte, dass er alle irdischen Dinge, nicht blos die Thiere, sondern auch die Pflanzen, durch ihre materielle Existenz als solche, befleckt glaubte, dass er aus diesem Grunde den höchsten Gott ohne alle Opfer, ja selbst ohne laute Gebete, durch rein geistige Anbetung verehrt wissen wollte. Ob er den Göttern zweiten Rangs zu opfern gestattete, wissen wir nicht, doch lässt sich kaum bezweifeln, dass er sich in dieser Beziehung von den Grundsätzen seiner Schule nicht entfernte, und dass Philostratus insofern Recht hat, wenn er ihn zwar alle blutigen Opfer verwerfen, den sonstigen äusseren Kultus dagegen, das Anzünden von Weihrauch, die Aufstellung von Bildern und Aehnliches, gutheissen lässt [1]. Auch die Enthaltung vom Wein und von Fleischspeisen, das leinene Priestergewand und die verwandten Züge passen gut zu dem Bilde, das wir uns von Apollonius machen müssen, aber eine bestimmtere Ausmittlung seines geschichtlichen Charakters ist bei der Beschaffenheit unserer Quellen nicht möglich.

Nur der Pythagoreismus des zweiten und dritten Jahrhunderts ist es, für welchen wir den Apollonius des Philostratus als Zeugen gebrauchen können, und auch diesen vertritt er nur nach der praktischen und religiösen Seite, wogegen er sich auf die metaphysischen Grundlagen desselben, und namentlich auf die Zahlenlehre, nicht weiter einlässt. Als die eigentliche Aufgabe der Philosophie wird hier die Verbreitung der wahren Gotteserkenntniss und Gottesverehrung bezeichnet [2]; nichts de-

---

1) I, 11. 31. V, 25—VI, 19. vgl. III, 14, Schl. Die Aeusserung gegen blutige Festspiele IV, 22 scheint wirklich von Apoll. herzurühren.

2) Z. B. IV, 40 ff.

stoweniger erhalten wir nur gelegenheitlich Andeutungen über das Wesen der Gottheit, in denen ihre Einsicht, Güte und Vollkommenheit gepriesen [1]), und den unwürdigen Vorstellungen der griechischen Mythologie, noch entschiedener natürlich dem ägyptischen Thierdienst widersprochen wird [2]); die Unterscheidung des höchsten Gottes von den Untergöttern, welche wir schon oben bei Apollonius getroffen haben, wird auch von seinen Biographen wiederholt [3]); die Weitherzigkeit, mit der Apollonius alle bestehenden Götterdienste anerkennt, von einem Tempel zum andern wandert und von allen Göttern nur Gutes sagen will [4]), weist auf die Ansicht, welche schon durch den Stoicismus verbreitet war, dass sich das allerfüllende göttliche Wesen unter den verschiedensten Formen offenbare. Doch haben nicht alle diese Formen den gleichen Werth; die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen ist die Sonne, die von unserem Philosophen in indischer Weise verehrt wird [5]), und aus diesem Grunde haben diejenigen, welche dem reinen Sonnenlicht des Ostens näher sind, die wahrsten Vorstellungen von Gott und der Welt [6]). Die Lehre von der Weltschöpfung und Weltregierung wird im Geiste des Platonismus und des populären Stoicismus aufgeführt [7]), die Abhängigkeit aller Dinge von der göttlichen Vorherbestimmung oder dem Verhängniss behauptet [8]), die Lebendigkeit der Welt in herkömmlicher Weise vorausgesetzt, ihre Selbstgenügsamkeit in der Vorstellung, dass sie mannweiblich sei,

1) I, 11. IV, 28.
2) III, 25. V, 14—17. VI, 19.
3) III, 34 f.
4) IV, 24. 40 f. V, 20. VI, 3 u. A.
5) II, 38. VI, 10, Anf. 32. VII, 31, VIII, 13 vgl. III, 14. 16. 33. V, 30.
6) VI, 11. S. 112 u.
7) III, 35. IV, 30. VI, 22. VIII, 7, 7. S. 157 u.
8) VIII, 7, 16 vgl. VII, 9.

ausgedrückt, ihre Vernünftigkeit unter Anderem auch darin nachgewiesen, dass die verderblichen Naturereignisse nur Strafen der menschlichen Ungerechtigkeit seien [1]). Auf physische Untersuchungen lässt sich übrigens Apollonius, oder vielmehr Philostratus, nicht ein, sein ganzes Interesse dreht sich um den Menschen und das Verhältniss desselben zur Gottheit. Dass der Mensch göttlichen Wesens sei, und durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott werde, steht ihm fest [2]), von besonderer Wichtigkeit ist ihm aber der Glaube an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele [3]) und die Lehre von der Seelenwanderung, die hier mit der abenteuerlichsten Bestimmtheit vorgetragen, und durch Beispiele bestätigt wird [4]). Hiemit steht dann weiter der alte Satz in Verbindung, dass der Leib ein Gefängniss der Seele sei, in dem sie an die Sinnlichkeit gefesselt mit ungeordneten Trieben jeder Art zu kämpfen habe [5]). Sie aus diesem Kerker zu befreien, und zu einem geordneten Zustand zurückzuführen, ist die Aufgabe der gottgesandten Männer, wie Apollonius [6]), und das Mittel dazu ist die ächte Philosophie. Bei dieser handelt es sich jedoch nicht sowohl um wissenschaftliche Erkenntniss — selbst die specifisch pythagoreische Wissenschaft von den Zahlen wird recht absichtlich geringschätzig behandelt [7]), und nur ein prak-

1) III, 34 f.
2) VIII, 7, 7. III, 18. VII, 32.
3) VI, 11. S. 112, 17. VI, 22. VIII, 31.
4) Ausser der Hauptstelle III, 19—22 vgl. VIII, 7, 4. V, 42.
5) VII, 26. S. 142 und VIII, 7, 7. S. 158, 5.
6) VIII, 7, 7.
7) III, 30: Apoll. fragt hier den Oberbrahminen Jarchas, das Ideal eines neupythagoreischen Philosophen, wie es komme, dass er und seine Freunde gerade zu achtzehen seien, da diess doch durchaus keine von den bedeutsamen Zahlen sei, und er erhält von diesem die Belehrung: *ὔτε ἡμεῖς ἀριθμῷ δυλεύομεν ὔτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῖν ἀλλ᾽ ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα.* Die polemische Beziehung dieser Erzählung liegt auf der Hand.

tisch religiöses Wissen ist das, welches unsere Schrift fordert — sondern das Wesentliche der wahren Weisheit liegt in der Reinheit des Lebens und in der richtigen Gottesverehrung. In beiden Beziehungen begnügt sich aber der Pythagoreer keineswegs mit der einfachen Frömmigkeit und Sittlichkeit als solcher, sondern einestheils wird zwar auf diese Seite der grösste Werth gelegt, es wird sittliche Selbstkenntniss gefordert [1]), es wird eine Gerechtigkeit verlangt, welche über die gewöhnliche, blos negative Rechtschaffenheit hinausgehe [2]), es wird ausgesprochen, dass ohne die rechte Gesinnung kein Opfer etwas nütze [3]), es werden schöne und einfache Gebete vorgeschrieben [4]); zugleich wird aber die unerlässliche Aeusserung der höheren Weisheit in dem pythagoreischen Leben, in der Enthaltung von Fleisch- und Weingenüss [5]), in der Ehelosigkeit [6]), in der leinenen Priesterkleidung [7]), in der Verwerfung aller blutigen Opfer [8]) gesucht. Wer sich dieser Weisheit hingiebt, der überschreitet das Maass der menschlichen Natur [9]), und zum Beweis seiner höheren Begabung wird ihm jene Wunderkraft und jene fast bis zur Allwissenheit gesteigerte Kenntniss des Verbor-

1) III, 18. VII, 14. S. 137.
2) III, 25. VI, 21 vgl. VI, 2.
3) I, 10 f.
4) I, 11. 34. IV, 40.
5) I, 8. 32. VI, 11. S. 112 o. VIII, 7, 4. Der Fleischgenuss sei unrein, weil er auf Mord beruhe, und schädlich, der Wein zwar rein, aber der Helle des Geistes hinderlich. Gegen das Tödten der Thiere s. auch I, 38.
6) I, 15 f. wird wenigstens dem Apollon. Virginität nachgerühmt.
7) I, 8. 32. VI, 11. VIII, 7, 4. Neben der leinenen Kleidung nennen diese Stellen auch die ungeschorenen Haare (vgl. VIII, 7, 6) als Bestandtheil des pythagoreischen Lebens; die erstere ist nach VIII, 7, 4 nothwendig, weil die Kleidung aus Wolle und Fellen von getödteten Thieren herrührt.
8) I, 31. V, 25. VIII, 7, 10. 12. S. 162.
9) VII, 32.

genen und Zukünftigen[1]) verliehen, von deren Beweisen die Darstellung des Philostratus erfüllt ist[2]).

Wir können in dieser Darstellung des Pythagoreismus, wie ich schon bemerkt habe, so wie sie vorliegt, allerdings nur einen Beleg von dem sehen, was Philostratus für die wahre Philosophie hielt. Doch ist immerhin zu vermuthen, dass auch Apollonius selbst die pythagoreische Lehre nur von der sittlich-religiösen Seite aufgefasst hat; die Art, wie die glaubwürdigsten Zeugen von ihm reden, und namentlich das Stillschweigen über seine wissenschaftlichen Leistungen, macht diess wahrscheinlich. Indessen war die neupythagoreische Schule im Ganzen mit dieser Beschränkung nicht einverstanden, und wenn es auch zunächst wohl eben jenes praktisch-religiöse Interesse war, welches ihre Entstehung veranlasste, um als besondere Schule aufzutreten, musste sie sich von Anfang an ein Dogma, eine wissenschaftliche Theorie suchen. Diese Theorie war nun einerseits allerdings schon in der altpythagoreischen Zahlenlehre gegeben, die sich in ihrer mystischen Unbestimmtheit ganz gut mit der neupythagoreischen Frömmigkeit in Verbindung setzen liess, weil aber diese doch für das Bedürfniss jener Zeit viel zu beschränkt war, so musste die Philosophie mit ihr verknüpft werden, durch welche der

1) III, 18 sagen die Brahmanen geradezu von sich: *ἡμεῖς πάντα γιγνώσκομεν*, ebenso VII, 14. S. 135, 29 Apollonius: *ἅ τε εἰδὼς πάντα*, u. VI, 11. S. 112, 12 verspricht die (pythagoreische) Philosophie ihrem Jünger: *καθαρῷ δὲ ὄντι σοι καὶ προγιγνώσκειν δώσω* u. s. w. Proben dieser empirischen Allwissenheit finden sich allenthalben in unserer Schrift. Man bemerke, dass auch die pythagoraisirenden Clementinischen Homilien ihren »Propheten der Wahrheit« wesentlich durch die Eigenschaft der Allwissenheit charakterisiren III, 11—15.

2) Ausführlicheres über die Lehre, welche Philostratus dem Apollonius beilegt, s. b. Baur a. a. O. S. 54—74. dem auch die obige Darstellung grösstentheils gefolgt ist.

Pythagoreismus in höherer Form reproducirt worden war, und welche der religiösen Richtung der neuen Schule die meisten Anhaltspunkte darbot, die Platonische. Ein reiner Platonismus war jedoch diesen Philosophen der christlichen Zeit so wenig möglich, als ein reiner Pythagoreismus, und wenn sie selbst auch nur Pythagoreer und Platoniker sein wollten, so nahmen sie doch in der Wirklichkeit nicht blos von den späteren Systemen mancherlei auf, sondern sie machten auch Zusätze zu der Lehre ihrer Vorgänger, die aus ihrem eigenthümlichen religiösen Standpunkt hervorgegangen, diese Lehre wesentlich veränderten. Dass damit der Kreis des ursprünglichen, geschichtlich überlieferten Pythagoreismus überschritten wurde, konnten sich die Neupythagoreer selbst nicht ganz verbergen, aber sie halfen sich durch die Annahme, deren sich schon die Stoiker bei ihrer Mythendeutung bedient hatten, dass sie durch ihre Zusätze nur den tieferen Sinn der betreffenden Lehren an's Licht bringen. Da die alten Philosophen, sagt Moderatus[1]), die höchsten Wahrheiten nicht deutlich mit Worten darzustellen wussten, so machten sie es wie die Lehrer der Geometrie und der Grammatik, sie wählten sich in den Zahlen sinnliche Zeichen für die unsinnlichen Begriffe, indem sie den Begriff der Einheit und Gleichheit, die Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge durch die Zahl Eins ausdrückten, den Begriff des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und der Veränderung durch die Zweizahl u. s. w. Durch diese Wendung war zunächst die Gleichsetzung der pythagoreischen

---

1) B. Porph. vita Pyth. §. 48—52. Moderatus aus Gades, dessen Schrift über die pythagoreische Lehre eine Hauptquelle für die Späteren gewesen zu sein scheint, lebte wahrscheinlich unter Nero, da ein Schüler von ihm b. Plut. qu. conv. VIII, 7, 1 als Zeitgenosse dieses Schriftstellers auftritt. Das Wenige, was wir von ihm wissen, s. b. Fabric. Bibl. gr. I, 853 Harl.

Zahlen mit den platonischen Ideen gerechtfertigt, zu der sich die neuen Pythagoreer um so mehr berechtigt glauben mochten, da ihnen die alte Akademie selbst hierin vorangegangen war. Indessen blieb man nicht hiebei stehen, sondern die Ideenlehre selbst erlitt eine tiefgreifende Umgestaltung, indem sie theils mit der aristotelischen Lehre von Form und Materie, theils mit der Theologie in Verbindung gebracht wurde. Alle Dinge in der Welt sind nach NIKOMACHUS [1]) von der weltregierenden Vernunft nach der Zahl geordnet, welche als das Princip und Urbild der Dinge in dem Verstand des Weltschöpfers präexistirte, und schlechthin immateriell die wahre und ewige Substanz ist. Es giebt, wie der angebliche ARCHYTAS sagt [2]), zwei Gründe der Dinge, von welchen

1) Arithm. Introd. I, 6. Nikomachus aus Gerasa in Arabien, von dem wir ausser der ebengenannten Schrift noch Bruchstücke in den *Theologumena Arithmeticae* und einen Auszug b. PHOT. Cod. 187 besitzen, scheint um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt zu haben. M. s. FABRIC. a. a. O. V, 629 ff.

2) B. STOB. Ekl. I, 710. Die Unächtheit dieses Bruchstücks liegt am Tage, und ist von HARTENSTEIN De Archytae fragm. (Lpz. 1833) S. 9 nachgewiesen. Das gleiche Urtheil fällt H. mit Grund über die Mehrzahl der Archyteischen Fragmente, aber auch die wenigen, die er noch für ächt hält, hat GRUPPE (über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer Berl. 1840) mit vollem Recht beseitigt. Vgl. auch RITTER Gesch. d. Phil. I, 377 f. Auch die übrigen Bruchstücke, welche alt-pythagoreische Namen tragen, mit Ausnahme der meisten Philolaischen, sind trotz des Rettungsversuchs von BECKMANN (de Pythag. Rel. Berl. 1850) mit GRUPPE zu verwerfen, nur über das Alter des sog. goldenen Gedichts und weniger Apophthegmen kann man zweifelhaft sein. Dagegen hat GRUPPE die Vermuthung, dass alle pythagoreische Fragmente, nur etwa die Kategorieen und die λόγοι καθολικοὶ des Archytas ausgenommen, einen und denselben Verfasser haben (S. 124), für mich durchaus nicht wahrscheinlich gemacht, noch weniger die weitere (S. 125—150), dass dieser Verfasser ein alexandrinischer Jude, und dass seine Schrift i. J. 39 n. Chr. verfasst sei. Ich halte vielmehr die Fragmente und die Schriften, denen sie angehörten, für das Werk mehrerer Neupythagoreer,

der eine dem geordneten und bestimmten Sein entspricht, der andere dem ungeordneten und unbestimmten. Jener bildet und erhält, dieser zerstört und verändert die Dinge, jener ist wohlthätiger, dieser verderblicher Natur. Darum ist in Allem dieses Beides, die Form und die Materie; jene wird μορφή genannt, diese ὀσία oder ὕλη. Aber weder die Materie kann durch sich selbst an der Form theilhaben, noch die Form an der Materie, sondern es muss eine dritte Ursache geben, welche die Materie zur Form bewegt, die höchste von allen Ursachen, die Gottheit. Diese Darstellung unterscheidet sich von der des Nikomachus, neben der ausdrücklichen Erwähnung der Materie, namentlich dadurch, dass sie die Form und die Gottheit, nach dem Vorgang des Plato und Aristoteles, neben einander stellt, wogegen bei Nikomachus die Formen als die Gedanken der Gottheit in diese selbst fallen, dass sie mithin drei ursprüngliche Principien hat, die Gottheit, die Materie und die Form, Nikomachus nur zwei, die Materie und die Gottheit. Indessen ist die letztere Lehrform in der neupythagoreischen Schule die herrschende. Ausser Nikomachus setzt sie auch Moderatus in der obenangeführten Stelle voraus [1]. Die gleiche Annahme wird von

---

die meist im ersten und zweiten Jahrhundert geschrieben zu haben scheinen, und werde sie in diesem Sinn benützen, sofern sie überhaupt etwas Beachtenswerthes enthalten, was bei den meisten, und namentlich bei den moralischen (gesammelt in Orelli's Opusc. Graec. sentent. et mor. II, 210 f.), diesen breiten und seichten Compilationen peripatetischer, stoischer, akademischer und pythagoreischer Sittenlehren, nicht der Fall ist.

1) Eine viel weiter gehende Theorie wird dem Moderatus von Vacherot Hist. crit. de l'école d'Alexandrie I, 309 zugeschrieben, *Ce philosophe,* heisst es hier, *comptait avec la matière trois principes des choses, la première unité supérieure à l'être et à toute essence, la seconde unité qui est le véritable être, l'intelligible, les idées, la troisième unité qui est l'âme . . Quant à la matière, Modératus essayait dela rattacher au principe divin. Dieu, selon lui, aurait séparé la quantité, en s'en retirant et en la privant des formes et*

Pseudo-Plutarch und Stobäus, vielleicht nach Moderatus, dem Pythagoras selbst beigelegt: er soll zwei Principien

---

des idées dont il est le type suprème. Cette quantité . . différente dela quantité idéale et primitive qui subsiste en Dieu, était la matière proprement dite. Diese Sätze lauten so neuplatonisch, dass wir uns über den Charakter des Neupythagoreismus und sein Verhältniss zum Neuplatonismus eine ganz neue Vorstellung bilden müssten, wenn sie wirklich schon dem Moderatus angehörten. Diess wird jedoch von Vacherot, welcher die Tragweite seiner Annahme gar nicht bemerkt zu haben scheint, viel zu rasch vorausgesetzt. Sein Beweis ist die Stelle des Simplicius Phys. f. 50, b: ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν (die Bestimmung der Materie als eigenschaftsloser Substanz) ἐοίκασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δὲ ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδεράτος ἱστορεῖ· οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται· τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητὸν, τὰ εἴδη φησὶν εἶναι· τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ ψυχικὸν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν. τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν, τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν, μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμῆσθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος (der intelligibeln Materie) οὔσης σκίασμα, καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ὕλης, τὰ τοῦ Μοδεράτου παραθέμενος, γέγραφεν· ὅτι βουληθεὶς ὁ ἑνιαῖος λόγος, ὥς που φησιν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὑτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα, πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὑτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. Vacherot citirt die zwei Sätze, die hier gesperrt gedruckt sind, indem er in dem ersten das οὗτος, wie es scheint, auf Moderatus bezieht, und den zweiten für ein Citat aus diesem Schriftseller hält. Allein jenes οὗτος geht auf *Πλάτων*, dessen Lehre Simplicius in eigenem Namen, nach neuplatonischer Auffassung in der Terminologie des Proklus (πρῶτον ἓν u. s. f.) darstellt, und die Worte ὅτι βουληθεὶς u. s. w. sind nicht Worte des Moderatus, sondern des Porphyr, die Stelle aus Moderatus, welche Simpl. bei Porphyr fand, hat er ausgelassen, und die Lücke durch die Worte: τὰ τοῦ Μοδεράτου παραθέμενος bezeichnet; dieses τὰ darf man nämlich, wie die obige Interpunktion andeutet, nicht mit ταῦτα zusammennehmen (ταῦτα τὰ τοῦ *M.*), und auch das ταῦτα nicht auf die vorhergehende Erläuterung der Lehre von der Materie, sondern nur auf den Satz ὅτι βουλ. u. s. w. beziehen.

angenommen haben, die Monas oder die Gottheit, und die unbestimmte Zweiheit oder die Materie, jene bezeichne er auch als das Gute oder die Vernunft, diese als den Dämon oder das Böse[1]). Sind aber die Formen Gedanken der Gottheit, so können sie nicht zugleich die Substanz der sinnlichen Dinge selbst sein, und es wird in dieser Beziehung der Meinung ausdrücklich widersprochen, als ob Pythagoras Alles aus Zahlen bestehen liesse, während die Zahlen in Wahrheit doch nur die Musterbilder der Dinge seien[2]). Erst die Neuplatoniker wussten von ihrem eigenthümlichen Standpunkt aus die göttlichen Gedanken und Kräfte zugleich als das Wesen der Dinge selbst aufzufassen[3]). Es liegt am Tage, wie entschieden durch diese Ansicht von den Zahlen nicht blos der pythagoreische, sondern auch der ursprünglich platonische Standpunkt verlassen, und andererseits die neuplatonische Ableitung alles Seins aus dem göttlichen Denken vorbereitet wird. Gerade die Frage über die Immanenz des Intelligibeln im göttlichen Denken bildete später einen Streitpunkt zwischen dem Neuplatonismus und dem älteren Platonismus[4]).

Durch diese Theorie waren nun die Neupythagoreer

1) Plut. pl. phil. I, 3, 14 ff. 7, 14 wiederholt bei Stob. Ekl. I, 300. 58. Eine ausführliche dialektische Beweisführung dafür, dass die Einheit und die unbestimmte Zweiheit die Principien von Allem seien, berichtet Sext. adv. Math. X, 261 ff., vgl. VII, 94 ff. ohne doch die Begriffe der Gottheit und der Materie hereinzubringen.

2) Die angebliche Theano b. Stob. Ekl. I, 302.

3) Daher rechnen Jamblich und andere Neuplatoniker die Behauptung, dass die Zahlen nur Urbilder seien, zu dem unächten Pythagoreismus des Hippasus. S. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 444.

4) Porphyr erzählt im Leben Plotins c. 18. 20, 13 er selbst habe noch, als Schüler des Platonikers Longin gegen Plotin geschrieben, um zu beweisen ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, er habe sich aber nach einigem Schriftenwechsel mit Amelius für Plotins Lehre gewinnen lassen, worüber er von Longin angegriffen wurde.

zunächst auf die Zahlenspekulation angewiesen, denn die Zahlen sind ja nach derselben als das eigentliche Mittelglied zwischen der schöpferischen Ursache und der Erscheinung, der Gottheit und der Materie zu betrachten. Die Zahlenlehre selbst aber wird von ihnen in einer doppelten Richtung ausgeführt, die in ihren Schriften natürlich nicht immer getrennt wird, einestheils in der mathematischen, anderntheils in der theologisch-metaphysischen[1]). Die Darstellungen der erstern Art liefern keinen Beitrag zur Kenntniss ihrer philosophischen Eigenthümlichkeit, die andern dagegen sind in dieser Beziehung sehr bezeichnend. Die höhere, metaphysische Bedeutung der Zahlen soll angegeben, und die Entstehung der Dinge aus den Zahlen erklärt werden, doch war es besonders die erstere Aufgabe, welche die neupythagoreischen Schriftsteller beschäftigte, indem sie die einzelnen Zahlen von Eins bis Zehen auf alle möglichen physischen, ethischen und metaphysischen Verhältnisse, auf Götter, Elemente u. s. w. deuteten. Die Einzahl ist die Gottheit, die Vernunft, die Form der Formen, das Gute, der *λόγος σπερματικός*, Apollo (*Ἀ-πόλλων*), die Sonne u. s. w., dieselbe kann aber auch in gewissem Sinn, sofern Alles aus der Einheit wird, als die Materie, die Finsterniss, das Chaos, der Tartarus, der Styx u. s. f. bezeichnet werden, wegen dieser Doppelbedeutung wird sie gerad-ungerad und mannweiblich genannt[2]). Die Zwei-

1) So schrieb z. B. Nikomachus der Gerasener neben der *ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή*, welche in ihrem grösseren Theile rein arithmetischen Inhalts ist, auch noch *ἀριθμητικὰ θεολογούμενα*, worin er nach Photius Cod. 187 in. nicht von den natürlichen Eigenschaften der Zahlen, sondern von ihrer höheren Bedeutung handelte. Proben davon sollen sogleich gegeben werden.

2) Nikom. b Phot. a. a. O. S. 143, a, 23 ff. Theol. Arithmet. o. i. Theo Smyrn. Math. c. 3 f. c. 40. Moderatus b. Porph. vita Pyth. §. 49 vgl. Dens. b. Stob. Ekl. I, 18. Der angebliche Butherus b. Stob. Ekl. I, 12. Plut. pl. phil. a. a. O.

heit ist das Princip der Ungleichheit, des Gegensatzes, des Wechsels, des Zuviel und Zuwenig, andererseits freilich auch wieder, wie gesagt wird, die Gleiche, weil $2 \times 2 = 2 + 2$; sie ist die Materie, die Natur, der Grund des getheilten Seins; sie heisst die Göttermutter, die Isis, die Artemis, die Demeter, die Aphrodite und drgl.[1]). Wer nach weiteren Proben dieser spielenden Weisheit begierig ist, findet sie reichlich in den unten angegebenen Schriften[2]). Wie diese Zahlen aus den ersten Gründen und die Dinge aus den Zahlen entstanden seien, darüber waren die Meinungen nicht ganz einstimmig, wie es denn natürlich war, dass in diesem Gebiet einer phantastischen Spekulation vielfaches Schwanken herrschen musste. Die ursprüngliche Einheit nach der Bestimmung des Andersseins mit sich selbst zusammengehend, sollte die unbestimmte Zweiheit erzeugen, aus diesen beiden sollten die sämmtlichen Zahlen (auch die Ein- und Zweizahl) geworden sein, indem die Einheit die wirkende Ursache war, die unbestimmte Zweiheit die materielle. Ebenso sollte auch alles Andere aus der Einheit und der Zweiheit entstanden sein, zunächst die geometrischen Elemente, von denen der Punkt der Einheit entsprechen sollte, die Linie der Zweiheit, die Fläche der Drei-, der Körper der Vierzahl; Andere jedoch liessen diese nicht aus der Einheit und Zweiheit, sondern aus der Einheit allein entstehen; diese habe den Punkt hervorgebracht, der Punkt, sich fortbewegend, die Linie, ebenso die

1) Phot. a. a. O. S. 143, a, 39 ff. Theol. Arithm. c. 2. Theo Math. c. 41. Porph. a. a. O. §. 50. Plut. a. a. O.

2) Phot. a. a. O. Theol. Arithm. vom Anfang bis zum Ende. Theo. Math. c. 42 ff. Porph. a. a. O. § 51. Sext. Math. IV, 2–9. VII, 94 ff. Plut. de Is. 30. De Ei ap. Delph. 8. Philo mund. opif. S. 24 Mang. (22 Hösch.)

Linie die Fläche und die Fläche den Körper[1]). An diese Ableitung des Räumlichen schlossen sich ausser der Philolaisch-Platonischen Konstruktion der Elemente[2]) die platonischen Sätze über die verschiedenen Formen des Erkennens[3]) sehr leicht an; auch in der Dreitheilung der Seele halten sich die Neupythagoreer an Plato[4]); in welchem Umfange sie sich überhaupt die platonische Physik und Metaphysik anzueignen bemüht waren, erhellt am Deutlichsten aus dem Versuch, der von einem Anhänger dieser Schule gemacht wurde, durch die Schrift des angeblichen Timäus aus Lokri den Inhalt des platonischen Timäus für den Pythagoreismus in Anspruch zu nehmen. Dass aber neben der platonischen auch die aristotelische Kosmologie bei den Neupythagoreern Eingang fand, zeigt die Schrift über die Natur des All, welche unter dem Namen des Lukaners Ocellus die peripatetische Lehre, und namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt, vorträgt[5]). Die letztere wurde auch

1) Sext. Math. X, 261. 276 ff. VII, 99. Pyrrh. III, 153 ff. Diog. VIII, 24 f. vgl. unsern 1. Th. S. 113.

2) Z. B. Stob. Ekl. I, 450 f. Diog. a. a. O.

3) Archyt. Fr. 5 Hartenst. (b. Stob. I, 784 und Jamblich. π. κοιν. μαθημ. in Villoison Anecd. II, 199) vgl. Fr. 4 (Stob. I, 722); Plut. pl. phil. I, 3, 19 ff.; abweichend davon Sext. Math. IV, 4 f.

4) Stob. I, 848. Jambl. b. Stob. I, 878. Der angebliche Theages b. Orelli a. a. O. S. 310. 314 (Stob. Serm. 1, 67); man vgl. dazu unsern 2. Th. S. 179 und meine Platon. Stud. S. 273 f. Auch die Xenokratische Bestimmung der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl wird für altpythagoreisch ausgegeben Stob. I, 794. vgl. 862 f. Viel Auffallendes hat die Darstellung der pythagoreischen Anthropologie bei Diog. VIII, 28 ff., welche doch auch nur die neupythagoreische sein könnte, sie enthält namentlich viel Stoisches. Indessen ist diese Quelle zu unsicher.

5) Diese Schrift wird sammt ihrem Verfasser zuerst bei Philo de incorruptib. mundi S 940, D. Hösch. 489 m. erwähnt (m. s. Mullach Aristot. de Melisso Xen. et Gorg. Disput. et Ocelli Lucani de Universi Nat. Lib. praef. S. XX f.), und ist schwerlich viel älter. Sie war ursprünglich dorisch geschrieben, wie aus

in andern pythagoreischen Schriften vertheidigt[1]) und von Stobäus[2]) wird sie, sicher nach neupythagoreischen Quellen, dem Pythagoras selbst zugeschrieben. Noch stärker tritt dieser Synkretismus in den Bruchstücken der moralischen Schriften aus der neupythagoreischen Schule hervor, die sammt und sonders eine so matte Verbindung von akademischen und peripatetischen, in geringerem Maasse von stoischen Elementen darstellen, dass es sich nicht verlohnt, ausführlicher auf sie einzugehen. Wie sehr es z. B. dem Verfasser der Archyteischen Schrift über Tugend und Glückseligkeit[3]) an Bestimmtheit der ethischen Begriffe fehlt, kann statt aller andern der Satz (Fr. 5) zeigen, dass derjenige, welcher im Glück (εὐτυχία) ist, glückselig (εὐδαίμων) sei, und umgekehrt. Die eigenthümlich pythagoreische Auffassung des Sittlichen ist in den meisten von den Ueberbleibseln aus dieser Schule kaum in einzelnen Spuren angedeutet[4]); unsere Haupt-

---

den Anführungen bei Stobäus erhellt, und wurde wohl erst im Mittelalter in den gewöhnlichen Dialekt übersetzt (ebd. XXIII f.).

1) In einer unter dem Namen des Aristäon verbreiteten Schrift b. Stob. I, 428 f. und in dem angeblich Philolaischen Buche περὶ ψυχῆς, von dem Stob. I, 418 ein Bruchstück erhalten hat. Die Unächtheit dieses Fragments muss ich jetzt noch entschiedener behaupten, als in dem ersten Theil dieser Schrift S. 123; dass das Buch, dem es entnommen ist, nicht vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung verfasst sein kann, erhellt aus der Berücksichtigung der Schrift von Ocellus. Wenn es nämlich bei dem angeblichen Philoläus heisst, die Welt sei unvergänglich, οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ' ἔκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, so sagt ganz ähnlich Ocellus 1, 11: οὔτε δὲ ὑπό τινος τῶν ἔξωθεν [φθαρήσεται]... οὔτε ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ, δεήσει γὰρ ταῦτα μείζονά τε καὶ δυναμικώτερα εἶναι τοῦ παντός. Ebenso stimmt das Folgende mit Oc. 2, 23 zusammen, woher namentlich die Worte: τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ θέον τοῦ θείου u. s. f. genommen sind.

2) Ekl. I, 450.

3) B. Orelli II, 234 ff. nach Stob. Serm. 1, 72 ff.

4) Dahin gehört in der Schrift des Ocellus die Vorschrift, welche

quellen für diese Seite der neupythagoreischen Lehre sind neben dem obenbesprochenen Werk des Philostratus die jüngeren Berichte über das Leben und die Sittenlehre des Pythagoras, denn was diese dem Stifter der Schule zuschreiben, bezeichnet nur die Ansichten der Zeit, in der sie entstanden sind. Die Sittenvorschriften, die sich hieraus ergeben, sind im Wesentlichen dieselben, welche uns schon oben bei Apollonius vorkamen [1]). Auch die Theologie und Dämonologie tritt in unsern Fragmenten nur schwach hervor; doch sagt schon Ocellus [2]), der Luftraum, welcher zwischen den Göttern und den Menschen in der Mitte liegt, werde von den Dämonen bewohnt, und ein Fragment bei Stobäus [3]) bezeichnet den höchsten Gott als einen Geist, der nur in seinen Werken sichtbar werde, zugleich vertheidigt es aber dem Monotheismus gegenüber die Annahme von Untergöttern, welche an Macht verschieden die einzelnen Theile der Welt verwalten, da Gott als der Herrscher auch Beherrschte haben müsse; aus der weiteren Beschreibung geht hervor, dass unter diesen Untergöttern die Sterngeister zu verstehen sind.

Es ist uns nicht möglich, aus den verschiedenartigen Bruchstücken der neupythagoreischen Lehre, die uns überliefert sind, ein lückenloses und durchaus einstimmiges Ganzes zusammenzusetzen. Der Grund davon liegt

---

wiederholt eingeschärft wird, dass man sich den Geschlechtsgenuss nur für den Zweck der Kinderzeugung erlauben dürfe (c. 4, 1—4. 13. 14.). Auch diess findet sich bei einem Theil der jüdischen Essener, vgl. Joseph. B. J. II, 8, 13, wogegen ein anderer Theil, mit dem Apollonius des Philostratus, die Ehe ganz verwarf; ebd. §. 2.

1) So das Verbot des Fleischessens und der Thieropfer Diog. VIII, 13. 20. 22. 33, die Warnung vor dem Geschlechtsgenuss ebd. 9 (anders § 21. 43), das Verbot des Eides ebd. 22.

2) c. 3, 3.

3) Ekl. I, 92 f.

ohne Zweifel theilweise in der Mangelhaftigkeit unserer Kenntniss von dieser Schule, aber auch das, was wir von ihr wissen, beweist zur Genüge, dass sie es wirklich zu keiner einheitlichen Lehrentwicklung gebracht hat, sondern bei den meisten Punkten sich begnügte, platonische und aristotelische Lehren mit der altpythagoreischen Zahlentheorie und Zahlensymbolik eklektisch zu verknüpfen. Es lag in der Natur der Sache, dass hiebei manche widersprechende, und noch mehr für die eigenthümliche Richtung des Neupythagoreismus bedeutungslose Vorstellungen aufgenommen wurden. Das, worin sich diese bestimmter ausgeprägt hat, sind theils die Lehren von den letzten Gründen, den Zahlen und den Ideen, nebst der damit zusammenhängenden Dämonologie, theils die ethisch-religiösen Vorschriften. Der leitende Gesichtspunkt für diese Lehren liegt in der dualistischen Unterscheidung des Göttlichen, Guten und Geistigen von dem Ungöttlichen, Bösen und Materiellen. Indem die Ideen oder die Zahlen zu Gedanken Gottes gemacht werden, so wird die Gesetzmässigkeit der Welteinrichtung, die Vernunft des Menschen und die Ordnung des sittlichen Lebens nicht blos im weiteren Sinn als etwas Göttliches, sondern unmittelbar als eine Offenbarung der Gottheit betrachtet, die Alles nach Maass und Zahl geordnet hat. Diesem göttlichen Princip steht aber in der Materie ein widergöttliches, ein Grund der Unordnung entgegen, dessen Bedeutung die Neupythagoreer weit mehr im ethischen, als im physischen Sinn fassen, wenn sie die Materie von der Form unterscheiden, wie das Böse vom Guten[1]). Gröber und phantastischer wird das

1) Pseudo-Archytas in der oben benützten Stelle b. Stob. I, 710: *ἀρχαὶ δύο κατὰ γένος ἀντιδιαιρεόμεναι τὰ πράγματα τυγχάνοντι τῷ τὰν μὲν ἦμεν ἀγαθοποιὸν τὰν δ' ἦμεν κακοποιόν* u. s. w. Den Ausdruck *κακοποιὸς* gebraucht zuerst Aristoteles in diesem Zusammenhang, aber nicht von der Materie selbst, sondern nur von der *στέρησις* Phys. I, 9, s. unsern 2. Th. S. 424.

Gleiche in der Vorstellung von den Dämonen ausgedrückt[1]), denn die dämonischen Naturen sind diejenigen, welche zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen in der Mitte stehen, und es giebt aus diesem Grunde ebensowohl böse als gute Dämonen. Derselbe Gegensatz des Göttlichen und des Widergöttlichen zieht sich auch durch die sittliche Welt hindurch, diese bedarf daher einer Heilung und Versöhnung. Diese Heilung ist einerseits durch die Zurückziehung des Menschen von der Berührung mit dem Unreinen bedingt, und daher die neupythagoreischen Reinigungen und Enthaltungen, andererseits durch die Wiederherstellung seines Verhältnisses mit der Gottheit, und daher die Forderung neuer Weihen und Gottesdienste, wenigstens für die Masse der Menschen, denn jene Minderzahl, welche den höchsten Gott ohne sinnliche Vermittlung zu erkennen vermag[2]), tritt auch nach neupythagoreischer Ansicht unmittelbar, durch das Wissen und die fromme Gesinnung, mit ihm in Berührung.

Dieser ethische und metaphysische Dualismus steht nun allerdings der orientalischen Denkweise weit näher, als der altgriechischen, und da die äusseren Anzeichen damit übereinstimmen, so können wir um so weniger bezweifeln, dass orientalische Einflüsse zu seiner Entstehung in der griechischen Wissenschaft mitgewirkt haben. Aber die Empfänglichkeit für diese Einwirkung war durch die innere Entwicklung der griechischen Philosophie erzeugt worden, und das Orientalische selbst wurde in der griechischen Form pythagoreischer, platonischer und aristotelischer Philosophie ausgeführt. Das

1) Ausführlicheres über diese Lehre wird uns sogleich bei Plutarch und andern Platonikern vorkommen, die hierin ohne Zweifel den Neupythagoreern gefolgt sind; was diese betrifft, so vergleiche man ausser dem oben Angeführten auch Diog. VIII, 23. 32.

2) Vgl. Stob. Ekl. I, 92.

Orientalische erscheint daher selbst im Neupythagoreismus nur als ein Stoff, dessen sich der griechische Geist bemächtigt, um ein im Laufe seiner Entwicklung entstandenes Bedürfniss zu befriedigen. Noch entschiedener gilt diess aber allerdings von den Platonikern unsers Zeitabschnitts, deren Lehre wir nach dieser Seite hin noch einmal in's Auge fassen müssen.

Keine andere von den älteren Philosophenschulen musste so geneigt sein, der neupythagoreischen Denkweise Eingang zu verstatten, wie die platonische. Schon der ursprüngliche Platonismus hatte sich vielfach an altpythagoreische Darstellungen angeschlossen, während andererseits der neupythagoreische Dualismus zu einem guten Theil auf platonische Lehren begründet war. Noch stärker hatte sich die Vermischung platonischer und pythagoreischer Vorstellungen, die Zahlensymbolik und die religiöse Mystik, in der ältern Akademie entwickelt. Die Skepsis des Arcesilaus und seiner Nachfolger verdrängte diesen Dogmatismus, aber sie selbst musste dem Dualismus der spätern Zeit und der Sehnsucht nach höherer Offenbarung mittelbar vorarbeiten, indem sie das Vertrauen des Denkens zu sich selbst zerstörte. Wenn endlich seit Philo und Antiochus die Skepsis in der Akademie dem Eklekticismus Platz machte, so ruhte doch auch dieser fortwährend auf dem Zweifel an der wissenschaftlichen Wahrheit, und nachdem man sich einmal gewöhnt hatte, diesen Zweifel, statt einer klaren und in sich geschlossenen philosophischen Ueberzeugung, nur durch eine Sammlung wahrscheinlicher Meinungen zu beschwichtigen, über deren Annahme in letzter Beziehung das praktische Bedürfniss entschied, so konnte man auch ungewohnte Auktoritäten und fremdartige Ueberlieferungen nicht unbedingt zurückweisen, falls sie nur dem Bedürfniss nach Wahrheit und nach Verbindung mit den höheren Mächten Befriedigung zu versprechen

schienen. Hatte sich daher der Neupythagoreismus in seiner theoretischen Weltansicht mit solcher Vorliebe an platonische Bestimmungen gehalten, dass er ebenso gut nach Plato, wie nach Pythagoras benannt sein könnte, so war es natürlich, dass der Platonismus seinerseits das Bündniss mit der neuen Schule nicht zurückwies, und dass er in Folge dessen allmählig seiner Umbildung zum Neuplatonismus entgegengieng.

Den ersten urkundlichen Beleg für diese Verbindung bietet Plutarch, mit dem es überhaupt in der Geschichte der akademischen Schule seit Cicero's Zeit zuerst wieder helle wird. Wir haben schon früher theils auf den Eklekticismus dieses Philosophen, theils auf seine Neigung zur Skepsis und seine Geringschätzung der dialektischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen hingewiesen. Fügen wir hiezu noch eine sittlich-edle, aber mehr milde als kräftige Gesinnung und eine warme Frömmigkeit, so können wir es uns vollständig erklären, dass Plutarch an einer Ansicht Gefallen fand, welche den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen zum Dualismus der kosmischen Principien erweiterte, die Aussicht auf höhere Offenbarungen eröffnete, und der positiven Religion durch spekulative Deutung und Begründung ihrer Ueberlieferungen zu Hülfe kam. Plutarch ist allerdings aufgeklärt genug, um das Verkehrte der falschen Frömmigkeit einzusehen, er schildert die verderblichen Folgen des Aberglaubens mit den stärksten Farben[1]), er erkennt seine faule Wurzel in dem geheimen Wunsche, dass es keine Götter geben möchte[2]), er wirft ihm vor, dass er allein den Atheismus hervorgerufen habe[3]), ja er erklärt ihn

1) De superstitione vgl. die später anzuführenden Urtheile über die unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit.
2) De superst. 11.
3) A. a. O. 12. de Iside 71, Schl.

für noch schlimmer, als den Atheismus [1]), den er doch gleichfalls für eines der allergrössten Uebel hält [2]). Nichtsdestoweniger weiss auch er den Weg zu einer ziemlich irrationalen Denkweise zu finden, und was ihn dahin führt, sind eben die Grundsätze, mit denen er sich zunächst der Superstition entgegensetzte. Er bemüht sich im Geiste des ächten Platonismus, die Gottesidee möglichst rein zu fassen: Gott ist das schlechthin Wirkliche, das ungetheilte und zeitlose Sein, nur der Name des Seienden, des Einen und des Guten ist es, der sein Wesen ausdrückt [3]); die göttliche Vernunft ist rein für sich, in der unsichtbaren Welt, erst durch Vermittlung einer von ihr verschiedenen Natur tritt sie in die Erscheinung [4]).

Nichts kann daher einem richtigen Begriff von der Gottheit greller widersprechen, als die Verwechslung derselben mit den sinnlichen Bildern, unter denen sie dargestellt wird, die Meinung, dass menschliche Kunstwerke, oder gar heilige Thiere Götter seien, die anthropopathischen Mythen der Dichter [5]); aber auch die physikalische Deutung dieser Mythen, wie sie die Stoiker versucht hatten, die Uebertragung der Götternamen auf Elemente und Naturprodukte, überhaupt auf körperliche, wechselnde und vergängliche Dinge, streitet sosehr mit der Natur des Göttlichen, dass sie sich, wie Plutarch glaubt, vom offenen Atheismus kaum unterscheidet [6]).

---

1) De superst. 5. 7. 10 ff.

2) De superst. 14. De Is. 67, Schl. 71, Schl. u. ö.

3) De Ei ap. Delph. 20 f. De Is. 53 vgl. de fato 9.

4) De Is. 62, Schl. καθ' ἑαυτὸν ὁ τῦ θεῦ νῦς καὶ λόγος, ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς, εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν. Vgl. ebd. 78. def. orac. 7 med.

5) De Is. 70, 47 f. De superstit. b. 10. Pericl. c. 39. Def. orac. 15 u. A.

6) De Is. 66. vgl. Sto. rep. 38—40. Def. orac. 19. De Ei 21. Dieselbe Polemik gegen den stoischen Pantheismus werden wir bei Philo finden, der sich überhaupt mit Plutarch vielfach berührt,

Zu neuplatonischer Transcendenz geht er darum allerdings nicht fort: Gott ist ihm der reine Geist, aber er wird durchaus als persönliches Wesen beschrieben[1]), und die reinere Gottesidee bethätigt sich nicht in einer vollständigen Verwerfung, sondern nur in einer Läuterung der gewöhnlichen Vorstellung von der Gottheit; alle Vielheit, Endlichkeit und Beschränktheit wird dem höchsten Gott abgesprochen, die höchste sittliche und geistige Vollkommenheit wird ihm beigelegt[2]), aber die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht geläugnet.

Je reiner aber der Begriff Gottes von Plutarch gefasst, und je vollständiger namentlich alle Körperlichkeit aus demselben entfernt wird, um so weniger hält er es für möglich, die Erscheinungen vollständig und ausschliesslich aus der göttlichen Causalität zu erklären. So wenig etwas Gutes in der Welt sein könnte, wenn nichts von Gott hervorgebracht wäre, ebensowenig wäre ein Schlechtes denkbar, wenn Alles von ihm stammte, denn Gott selbst zum Urheber des Bösen zu machen, wie diess die Stoiker allerdings thun, heisst die Idee Gottes aufheben[3]); wir müssen daher zwei entgegengesetzte oberste Gründe annehmen, ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen, denn nur aus dieser ursprünglichen Zweiheit lassen sich die Ungleichheiten und Gegensätze begreifen, von denen wenigstens die Welt unter dem

---

so klar auch die seltsamen Aeusserungen des Letztern über das Judenthum beweisen, dass er Jenen nicht gekannt hat.

1) Z. B. De fato c. 9, Anf. Def. orac. 8.

2) M. s. über die Eigenschaften des göttlichen Wesens: De Is. c. 1 (die Seligkeit Gottes besteht in seinem Wissen) c. 20. Def. orac. 20. 29. Sto. rep. 10, 1. Ad princ. inerud. 3. 7 f. Amator. 15, 4. Schreiter Doctr. Plut. (Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. VI) S. 37—40.

3) De Is. 45. comm. not. adv. Sto. 13—20. Sto. rep. 33 ff.

Monde zerrissen ist[1]); zu der Einheit musste die unbegrenzte Zweiheit, zu der Form das Formlose hinzukommen, wenn ein getheiltes Sein entstehen sollte[2]). Dieser Grund des Bösen und der Vielheit kann aber nicht blos in der eigenschaftslosen Materie gesucht werden, wie diess von den Stoikern geschieht, denn theils lässt sich etwas Positives, wie das Böse und das Uebel, nicht aus dem Eigenschaftslosen herleiten[3]), theils dürfen wir uns die Materie in keinem gegebenen Zeitpunkt wirklich eigenschaftslos denken, wie vielmehr bei jeder Bildung ein irgendwie bestimmter Stoff gestaltet wird, so muss auch bei der Weltbildung die gestaltende Thätigkeit Gottes schon einen bestimmten für ihre Einwirkung empfänglichen Stoff vorgefunden haben[4]); Gott konnte weder aus dem Unkörperlichen ein Körperliches machen, noch aus dem Unbeseelten eine Seele, sondern er konnte nur den ungeordneten und regellos bewegten Stoff ordnen[5]). Nöthigt uns nun der letztere Grund, der Materie von Anfang an gewisse Eigenschaften beizulegen, und die ursprünglichen fünf Körper (Plutarch zählt mit Aristoteles den Aether als fünften) wenigstens im Keime schon in den Urstoff zu verlegen[6]), so führt uns der erste zu der Annahme einer Ursache, die sowohl von Gott als von der Materie verschieden den Grund des Bösen enthält. Dieses böse Princip wird mit den verschiedensten Namen bezeichnet, von den Persern als Ahriman, von den Aegyptiern als Typho, von der griechischen Mythologie als Hades und Ares, von Empedokles als der Streit,

1) De Is. 45.
2) M. vgl. die ganz pythagoreische Auseinandersetzung Def. orac. 35.
3) De an. procr. 6, 4. De Is. 45.
4) De Is. 58. De an. procr. 6, 5 ff.
5) An. procr. 5, 3 ff. Def. orac. 37 med. qu. Plat. 2, 2. 4. 2. De sera num. vind. 5. De Is. 48, Schl.
6) Def. orac. 37. vgl. de Is. 54, Schl.

von den Pythagoreern als die Zweiheit, das Unbegrenzte u. s. w., von Aristoteles als die Beraubung, von Plato als das Andere (θάτερον), am deutlichsten aber von eben diesem als die böse Weltseele [1]). Seine Wirkungen zeigen sich in der ganzen Welt; von ihm rührt in der Natur alles Verderbliche her, in der menschlichen Seele alle ungeordneten Triebe, alles Vernunftwidrige und Schlechte [2]). Die Materie als solche dagegen ist zwar der Ort des Bösen, wie des Guten, und die untersten Theile derselben werden überwiegend von der verderblichen Macht beherrscht, aber ihrem wahren Wesen nach sehnt sie sich nach dem Guten und Göttlichen, sie liebt es, sie lässt sich von ihm erfüllen und befruchten, das Böse dagegen flieht sie; sie gehört daher noch zu der besseren und göttlichen Wesenheit; sie ist das Weibliche in der Natur, die Isis des ägyptischen, die Penia des Platonischen Mythus; nur unsere irdischen Stoffe mag man mit der Nephthys vergleichen, die dem Verderber Typho vermählt blos heimlich und schwach von dem heilbringenden Naturgeist befruchtet wird [3]).

So hat sich also das zweite Princip dem Plutarch selbst wieder in zwei Bestandtheile gespalten, von denen der eine dem Göttlichen zustrebt, ja selbst göttlicher oder doch halb göttlicher Natur ist, nur die verderbliche Naturkraft, nur die böse Weltseele steht in einem wirklichen Gegensatz zu dem guten Princip. Aus der Einwirkung des Göttlichen auf die Materie ist die Erscheinungswelt entstanden, indem das gute Urwesen Bilder und Ausflüsse seiner selbst in sie ausstreute, und die Natur nach dem Intelligibeln umgestaltend ein Abbild des Seienden im Werdenden, des geistigen Wesens in der Materie,

1) De Is. 46—49. De an. procr. c. 6 f. c. 9, 1. 7.
2) De Is. 49. 55. De virt. mor. 3.
3) De Is. 53. 56—59.

einen κόσμος, hervorbrachte [1]). Die Welt ist daher nicht getrennt von der Gottheit: die göttliche Vernunft selbst ist es, die in's Werden heraustritt, und in der geordneten Bewegung der Welt sich offenbart [2]); Gott verhält sich zu der Welt nicht blos wie der Künstler zu seinem Werke, sondern die göttliche Kraft ist der Welt eingepflanzt, und hält sie zusammen, die Seele der Welt, wie diess auch ausgedrückt wird, ist nicht blos ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, sie ist nicht allein durch ihn, sondern auch aus ihm geworden [3]). Doch gilt diess strenggenommen nicht von der ganzen Weltseele, sondern nur von dem einen Bestandtheil derselben; neben dem höheren Element ist aber in ihr auch das geringere, sie ist zusammengesetzt aus der göttlichen Vernunft, welche sich in die Materie ergossen hat, und aus jener ungeordneten Kraft, die wir als die böse Seele bereits ken-

1) De Is. 53 f. 56 Anf. De an. procr. 3, 3. 22, 3, vgl. auch qu. conv. VIII, 2, 4, 5 f. Ein Fürsichsein der intelligibeln Formen ausser der göttlichen Vernunft scheint Plutarch diesen Stellen zufolge nicht anzunehmen.

2) De Is. 62, Schl. s. o. vgl. ebd. c. 60 — Stellen, die Ritter IV, 542 unrichtig auf das Göttliche als solches bezieht, sie gehen nur auf die Erscheinung des Göttlichen im Endlichen; vgl. de an. procr. 24, 3.

3) Qu. Plat. 2, 1, 5: ποιητȣ̃ μὲν, οἷος οἰκοδόμος u. s. f., ἀπήλλακται τὸ ἔργον· ἡ δ' ἀπὸ τȣ̃ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα καὶ μόριον ȣ̃σαν τȣ̃ τεκνώσαντος. Gott ist daher der Vater der Welt zu nennen, denn diese gleicht nicht einem mechanischen Kunstwerk, ἀλλ' ἔνεστιν αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος u. s. w. Ebd. c. 2: die Materie der Welt hat Gott vorgefunden, ἡ δὲ ψυχὴ ... ȣ̓κ ἔργον ἐστὶ τȣ̃ θεȣ̃ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, ȣ̓δ' ὑπ' αὐτȣ̃ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτȣ̃ καὶ ἐξ αὐτȣ̃ γέγονεν. Der Einfluss des Stoicismus auf diese Ansicht verräth sich auch im Ausdruck ganz deutlich; der Satz, dass die Seele ein Theil und Ausfluss der Gottheit sei, ist ursprünglich stoisch. Von einer Einwirkung orientalischer Emanationslehre ist bei Plutarch nichts zu bemerken, ein Umstand, der uns auch für die Auffassung verwandter Ansichten, wie der Philonischen, einen Fingerzeig giebt.

nen, aus dem Princip der Einheit und dem des Andersseins [1]), und ebendesshalb ist in allen Theilen der Welt neben dem Guten das Böse, neben der Ordnung die Unordnung, neben dem regelmässigen Bestand der Wechsel: der Himmel selbst ist getheilt in die Sphäre der Gleichheit und die des Andersseins, d. h. in die Fixstern- und die Planetensphäre, nur ist auch in jener eine Vielheit von Körpern, auch in dieser eine Gleichmässigkeit der Bewegung; die Zustände der Welt im Grossen wechseln beständig; die Seele hat aus dem bessern Theil der Weltseele die Vernunft und den freien Willen, aus dem schlechteren die unvernünftigen Triebe und die Sinnlichkeit; aber wie wenig beide Bestandtheile zu trennen sind, zeigt sich darin, dass die Vernunft (*νȣ̃ς*) in der wirklichen Denkthätigkeit (*νόησις*) aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, die Sinnlichkeit in der Vorstellung (*δόξα*) die wechselnden Eindrücke fixirt: jene ist Anderssein in der Gleichheit, diese Gleichheit im Anderssein [2]). So walten also im Weltganzen zwei entgegengesetzte Kräfte, und mag auch die bessere von diesen die überwiegende Macht haben, so kann doch auch die schlechtere niemals weder aus der Seele noch aus dem Leibe der Welt verschwinden [3]); um

---

1) De an. procr. 7—9. 21—28. Dass der geringere Bestandtheil der Weltseele, die *μεριϛὴ ȣ̓σία* oder das *θάτερον* Platos, mit der bösen Seele identisch sei, wird c. 7, 4. 28, 2 ausdrücklich bemerkt. Den höheren Bestandtheil, die in der Welt wirkende göttliche Kraft, sieht Plutarch in Osiris angedeutet, der dann aber auch wieder mit der absoluten Vernunft selbst identificirt wird; de Is. 49. 54. 56. 58. 64. 77 f. vgl. m. c. 25. 30.

2) De an. procr. 24, 6—9 (wozu die Platonische Lehre in unserem 2. Thl. S. 178 f. und die Anführungen unseres 46sten § über Plutarchs Psychologie zu vergleichen sind); ebd. 28, 1.

3) De Is. 49: *μεμιγμένη γὰρ ἡ τȣ̃δε τȣ̃ κόσμȣ γένεσις καὶ σύϛασις ἐξ ἐναντίων, ȣ̓ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐϛίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τȣ̃ παντὸς καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ διαμαχȣ̃σαν.*

dieser ursprünglichen Zweiheit der Principien nichts zu vergeben, und um namentlich den Unterschied Gottes von der Welt festzuhalten, will Plutarch, von einem Theil der Platoniker abweichend, die Ewigkeit der Welt nicht zugeben [1]).

Dieser Gegensatz zieht sich nun, wie Plutarch glaubt, nicht blos durch die Natur und die Menschenwelt hindurch, sondern auch vom Gebiete des Göttlichen sind die geringeren und schlechteren Elemente nicht unbedingt ausgeschlossen; denn der höchste Gott zwar wird von unserem Philosophen, wie wir bereits wissen, als der reine, schlechthin vollkommene Geist gedacht, aber gerade weil er in dieser seiner Geistigkeit über alle Berührung mit der Welt erhaben ist, so sind Mittelwesen von minder reiner Natur nothwendig, und diese findet Plutarch nicht blos in jenen sichtbaren himmlischen Göttern, die schon Plato mit dem ganzen Alterthum gelehrt hatte, sondern eine noch grössere Bedeutung haben für ihn die Dämonen, welche von Jenem nur als poëtische Zierrath aus dem Volksglauben herübergenommen, selbst von der stoischen Orthodoxie auf den Dämon im Innern umgedeutet, von Plutarch nach neupythagoreischem Muster zum Gegenstand einer ganz ernstlich gemeinten, mit dogmatischer Sorgfalt ausgeführten Theorie gemacht werden. Wir können von der Vorsehung nach Plutarch [2]) in dreifachem Sinn sprechen: in der höchsten Bedeutung verstehen wir darunter den Willen und das Denken des höchsten Gottes, wodurch das Weltganze erhalten wird, in einer zweiten die Fürsorge der himmlischen Götter für die sterblichen Wesen und für die Erhaltung der Gattungen, in einer dritten die Beaufsichtigung der menschlichen Handlungen durch die Dämonen. Die himmlischen

---

1) De an. procr. 4 f.

2) De fato 9, womit c. 2 derselben Schrift und die dunkle Stelle des Mythus de gen. Socr. c. 22, S. 591, B zu vergleichen ist.

Götter sind die Gestirne, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt; diese wird von Plutarch vielfach, nach Plato's Vorgang, als das sichtbare Abbild des höchsten Gottes gepriesen, zugleich wird aber vor einer Verwechslung des Abbilds mit dem Urbild, des Helios mit Apollo, angelegentlich gewarnt [1]). Tief unter diesen stehen die Dämonen, Mittelwesen, die zwar den Menschen an Wissen und Macht weit überragen, die aber doch durch die Beschaffenheit ihrer Seele und ihres Leibes tiefer in die Sinnlichkeit verwickelt, für Lust und Unlust empfänglich, veränderlicher, und in gewissem Sinne selbst sterblicher Natur sind; während von bösen Göttern nirgends die Rede ist, giebt es dagegen böse Dämonen, d. h. es ist möglich, dass sich ein Dämon mit freiem Willen dem Schlechten zuwende, und wenn nicht blos Menschen zu Heroën und selbst zu Dämonen, sondern auch Dämonen zu Göttern werden können, so kommt andererseits auch der Fall vor, dass Dämonen durch die Neigung zum Sinnlichen in menschliche Leiber herabgezogen werden [2]). Ihr eigentlicher Wohnsitz ist an der Grenze der veränderlichen irdischen und der unveränderlichen himmlischen Welt, auf dem Monde [3]). Welchen Werth Plutarch dem Dämonenglauben beigelegt, zeigt der Umstand, dass er den Dämonen, dem Obigen zufolge, die Geschäfte der speciellen Providenz überträgt [4]), und dass er die Möglichkeit un-

---

1) De E: ap. Delph. 21. Pyth. orac. 12, Schl. Def. orac. 7 med. 42. Gen. Socr. 13, wo die Götter der Sonne und den Gestirnen, die Dämonen dem Mond verglichen werden, die Menschen Sternschnuppen und ähnlichen Erscheinungen.

2) De Is. 25 f. vgl. c. 30. Def. orac. 10, Schl. 12, Schl. de Gen. Socr. 16 f. 22, S. 591, B ff.

3) Gen. Socr. 22, wozu, den Mond betreffend, c. 15 und de fac. in luna 16, 3 ff. zu vergleichen ist.

4) M. vgl. in dieser Beziehung ausser der Stelle de fato 9 auch Gen. Socr. 16: τὸ μὲν ἐφιςάναι τοῖς χρηςηρίοις μὴ θεὸς, οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσῆκόν ἐςιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπηρέτας

mittelbarer dämonischer Einwirkungen auf die menschliche Seele, woher dieser namentlich das Weissagungsvermögen fliessen soll, ausführlich vertheidigt [1]). Erklärt er doch ausdrücklich, wer die Dämonen läugne, der zerstöre jeden Verkehr der Götter mit den Menschen [2]). Ja er geht bis zu der Behauptung fort, die selbst dann bezeichnend genug ist, wenn sie nicht durchaus ernstlich gemeint sein sollte, dass die Vernunft des Menschen nur der Theil der Seele sei, der bei ihrem Herabsinken in den Körper nicht von der Materie verschlungen wurde, dass sie daher in Wahrheit nicht in dem Menschen sei, sondern ausser ihm, und dass es richtiger sei, sie den Dämon zu nennen, als die Vernunft (νῦς) [3]). Würde Plutarch auch vielleicht, um seine eigentliche Meinung befragt, diese Vorstellung auf die Platonische oder die Aristotelische Lehre vom νῦς zurückgeführt haben [4]), so sieht man doch aus derselben, wie unsicher ihm die Grenze zwischen der eigenen Vernunft und der Einwirkung höherer Mächte geworden war; der stoische Satz, dass nur die Vernunft der Dämon des Menschen sei, schlägt ihm in den entgegengesetzten um: nur der Dämon des Menschen ist seine Vernunft, der Mensch fängt an, das Abbild seiner selbst, welches die Phantasie als ein von ihm verschiedenes Wesen objektivirt hat, für das höhere Wesen und für die Ursache seines eigenen höheren Bewusstseins zu halten, an die Stelle der reinen Philosophie tritt

---

θεῶν ὃ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιῦσθαι. Die Dämonen haben die Beziehung der göttlichen Kräfte auf die irdischen Dinge wegen der Transcendenz des Göttlichen zu vermitteln.

1) A. a. O. c. 20 vgl. c. 10 f. Def. orac. 38. Dio c. 2. Brut. 36 f. u. A. vgl. Schreiter a. a. O. S. 43. 48.

2) Def. orac. 13: οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα. Vgl. Is. 26.

3) Gen. Socr. 22, S. 591, E.

4) Vgl. de fac. in luna 28.

für gewisse Gebiete der Glaube an eine göttliche Offenbarung.

Schon diese Theologie und Dämonologie lässt uns erwarten, dass die Weltansicht unsers Philosophen weit mehr ethischen und religiösen, als naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten folgen werde. Wenn er daher erklärt, dass die Einrichtung der Welt in letzter Beziehung keineswegs durch die Naturnothwendigkeit, sondern durch die göttliche Vorsehung bestimmt sei, welche Vieles in einer ganz anderen, als seiner natürlichen Richtung bewege [1]), wenn er meint, falls Alles durch's Naturgesetz geordnet wäre, so wäre die Vorsehung und die Gottheit ganz entbehrlich [2]), wenn er zwischen dem Verhängniss und der Vorsehung, zwischen dem Weltgesetz und dem göttlichen Willen bestimmt unterscheidet, und jenes nur als einen Ausfluss von diesem betrachtet [3]), so werden wir diess von seinem Standpunkt aus ganz begreiflich finden. Um so weniger konnte er sich bei dieser Ansicht natürlich veranlasst finden, seinen Platonischen Indeterminismus mit dem stoischen Fatalismus zu vertauschen, so nachdrücklich er vielmehr die göttliche Vorsehung gegen Tadel in Schutz nimmt [4]), so wenig kann er doch eine solche Abhängigkeit aller Dinge von dem göttlichen Willen zugeben, durch welche die Freiheit des Menschen zerstört und die Gottheit zur Ursache des Bösen gemacht würde [5]). Doch hat Plutarch in dieser Beziehung nur die allgemeine Lehre der Platonischen Schule vorzutragen.

Weit stärker tritt die Eigenthümlichkeit seiner Denk-

1) De fac. in luna 12—15. vgl. Def. orac. 48, wo zwar die physikalischen und die Endursachen nebeneinandergestellt, aber die letztern offenbar bevorzugt werden.

2) De fac. in luna 13.

3) De fato 9.

4) De sera numinis vindicta. N. p. suav. vivi sec. Epic. 21 f. u. ö.

5) De fato 4—8. Sto. rep. 46 f. c. not. 12 ff.

weise in seiner Lehre von den übernatürlichen Hülfsmitteln hervor, welche dem Menschen von der Vorsehung gewährt werden. Solche übernatürliche Hülfleistungen mussten ihm um so nothwendiger scheinen, je stärker er, nach Plato's Vorgang, die Verdunklung der Seele durch das leibliche Leben hervorhebt [1]; dass sie aber auch wirklich dem Menschen zu Theil werden, wie könnte er diess bei seiner Ansicht von der Vorsehung bezweifeln? wie liesse sich denken, dass die gütigen Götter denen, welchen sie hold sind, etwas von ihren Gaben vorenthalten, und ihnen nicht vielmehr in Offenbarungen aller Art ihre Absichten kundthun [2]? Woher könnte uns auch das Wissen von der Gottheit kommen, wenn nicht sie selbst diesen ihren eigensten Besitz, wie alles Gute, uns mittheilt [3]? Beruht es aber auf einer Mittheilung der Gottheit, so wird es um so vollkommener sein, je weniger wir von unserem Eigenen einmischen: die höhere Offenbarung ist ein Leiden der Seele, worin sie zum Werkzeug der Gottheit geworden ist, ein Zustand des Enthusiasmus, und wird es auch der Seele, so lange sie vom Leib umgeben ist, nie gelingen, sich der höheren Einwirkung völlig rein und ungestört hinzugeben, ist insofern jede Offenbarung als das Produkt zweier Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlich gewirkten, zu betrachten, und in jeder die göttliche Wirkung von den menschlichen Zuthaten zu unterscheiden, so ist doch die Aufgabe die, alle eigene Thätigkeit möglichst zurückzudrängen, und dem göttlichen Geist eine möglichst ungetrübte, jungfräuliche Empfänglichkeit entgegenzubringen [4]. Das Eintreten jener

---

1) M. vgl. besonders Gen. Socr. 22.
2) N. p. suav. vivi 22.
3) De Is. 1.
4) De Pyth. orac. 21—23. Amator. 16, 4 ff. Def. orac. 48. Ich will aus der erstern Stelle, der Hauptstelle Plutarchs über diesen Gegenstand, nur die folgenden Sätze anführen: σῶμα μὲν

höheren Wirkung ist an gewisse Vermittlungen geknüpft, oder es wird doch durch sie erleichtert; nach der objektiven Seite sind theils Dämonen die Vermittler, welche die Botschaft der Götter der Seele zubringen [1]), theils dienen auch gewisse materielle Dinge, wie die Dämpfe der pythischen Höhle, unter der Leitung der Götter und mit Hülfe der Dämonen, zur Erregung des Enthusiasmus [2]); auf Seiten des Subjekts ist die Empfänglichkeit für Offenbarung durch die Ruhe der Seele und ihre Ablösung vom Sinnlichen bedingt, und insofern kann eine enthaltsame Lebensweise, wie die der Isispriester, für den Verkehr mit der Gottheit vorbereiten [3]). Die innere Offenbarung selbst jedoch ist etwas Momentanes: der Gedanke des Göttlichen trifft und erleuchtet die Seele mit Einem Male, wie ein Blitz, sie berührt das körperlose Urwesen wie mit einem Sprunge, und erhält in dieser Berührung die Weihe der Wahrheit [4]). Wir sehen in diesen Ideen die Lehre der Neuplatoniker von der Ekstase sich vorbereiten, so wenig sie auch bei Plutarch schon die Bedeutung eines Zielpunkts, dem das ganze System zustrebt, erhalten haben.

Wer so, wie Plutarch, an göttliche Offenbarungen

ὀργάνοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχὴ .. ψυχὴ δὲ ὄργανον θεῦ γέγονεν, kein Organ stellt aber die Thätigkeit dessen, von dem es bewegt wird, ganz rein dar; ὅτως ὁ καλέμενος ἐνθυσιασμὸς ἔοικε μίξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινεμένης.

1) Gen. Socr. 16. 23 u. ö. Def. orac. 13.

2) Def. orac. 48 ff.: die Seele des Menschen ist die ὕλη, das πνεῦμα ἐνθυσιαστικὸν und die Ausdünstung der Erde ist οἷον ὄργανον ἢ πλῆκτρον u. s. w.

3) Gen. Socr. 20. S. 589, D f. vgl. c. 22, S. 592, B. De Is. 5.

4) De Is. 77: ἡ δὲ τῦ νοητῦ καὶ εἰλικρινῦς καὶ ἁγίυ νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε ... πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἁπλῦν καὶ ἄϋλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἁπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν τὴν φιλοσοφίαν νομίζυσι.

glaubte, und auch die sinnlichen Vermittlungen derselben nicht verschmähte, wer in der Unterscheidung der sichtbaren Götter vom unsichtbaren Gott und im Dämonenglauben das Mittel hatte, selbst die gröberen Vorstellungen des Polytheismus bis zu einem gewissen Grade zu rechtfertigen, der konnte sich unmöglich den Gegnern der Volksreligion anschliessen. Mag unser Philosoph auch den Aberglauben und die unwürdige Mythologie, wie oben gezeigt wurde, bekämpfen, mag er auch die Beschränktheit des Volksglaubens durch die Erklärung [1]) überschreiten, die Götter seien für alle Völker die gleichen, es gebe nicht barbarische und hellenische, nicht südliche und nördliche Götter, sondern wie die Sonne und die Gestirne Allen leuchten, wie die Erde und das Meer allen Menschen gemein sei, so walte auch Eine Vorsehung über Alle, und Allen seien von derselben Gottheit dienende Kräfte zugeordnet, nur die Namen und die Formen der Anbetung seien verschieden, nicht die Gottheiten: an dem Polytheismus als solchem nimmt er so wenig Anstoss, dass er vielmehr gerade durch seine Ansicht von der Einheit des Göttlichen sich berechtigt glaubt, die Götter aller Völker zu verehren, auch in barbarischen Gottheiten die hellenischen wiederzufinden, und selbst ihre Namen aus der griechischen Sprache zu deuten [2]). Welche Vorstellungen und Erzählungen konnte es auch geben, welche Gebräuche liessen sich denken, in denen nicht entweder eine allgemeinere Idee, oder eine symbolische Lebensregel, oder die Erinnerung an irgend einen Vorfall aus der Geschichte der Dämonen gesucht werden konnte, wie diess Alles von Plutarch in der Schrift über Isis und Osiris so reichlich geschehen ist [3])? Plutarch huldigt daher in der

1) De Is. 67.

2) De Is. 2. 60 ff. u. o.

3) M. vgl. z. B. c. 2. 8. 25. 32 ff. 74 u. s. w.

Hauptsache dem religiösen Synkretismus seines Zeitalters, wenn er auch in praktischer Beziehung den allgemeinen Grundsatz des polytheistischen Alterthums festhält, dass Jeder die Götter nach dem Herkommen seines Volks verehren solle [1]), und wenn ihm auch nicht alle fremden Kulte gleich sehr zusagen [2]). Nur soll die höchste Entscheidung über Wahres und Falsches in der Religion weder den Dichtern noch den Gesetzgebern, sondern allein den Philosophen zustehen [3]). Zu den religiösen Einrichtungen, welche Plutarch in Schutz nimmt, gehören namentlich die Orakel; die Gründe, mit denen theils die Weissagung überhaupt, theils im Besondern das delphische Orakel vertheidigt wird, über welches Plutarch in seinen späteren Jahren die Aufsicht führte, erinnern am Meisten an die verwandten Ausführungen der Stoiker [4]).

Mit seiner religiösen Ueberzeugung setzt Plutarch auch den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele in die engste Verbindung, wenn er von ihm sagt, dass er mit dem Vorsehungsglauben stehe und falle [5]). Dass der Mensch erst im Jenseits zur reinen Gotteserkenntniss kommen soll [6]), ist eine Annahme, die durch seine Ansicht von der Natur des Körpers geboten war. Die Seelenwanderung scheint er auf das Zurücksinken in menschliche Lei-

1) Pyth. orac. 18. Def. orac. 12, Schl. Amator. 13, 3. al.

2) De superst. 3, S. 166, B. Zu den Religionen, die Plutarch als abergläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt: er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus qu. conv. IV, 6 vgl. ebd. 5. Sto. rep. 38, 2.

3) Amator. 18. De Is. 68 Anf. vgl. Def. orac. 48, Anf. De an. procr. 33, 7.

4) Die hergehörigen Hauptschriften De Pythiae oraculis und De defectu oraculorum sind bekannt; aus der letzteren Schrift ist namentlich c. 39 ff. zu vergleichen. M. s. auch qu. conv. II, 3, 1. Näheres bei Schreiter a. a. O. S. 70 ff.

5) De sera num. vind. 17 f. vgl. 22.

6) De Is. 78.

ber zu beschränken, neben dem aber auch eine Erhebung der Menschenseele auf die Stufe des dämonischen und selbst des göttlichen Lebens möglich ist [1]).

Die praktischen Folgerungen, welche die Neupythagoreer mit den Lehren in Verbindung gebracht hatten, die Plutarch mit ihnen gemein hat, werden von diesem kaum angedeutet. Er empfiehlt wohl eine Ascese im rein sittlichen Sinn, als Uebung in der Selbstbeherrschung [2]), aber die religiöse Ascetik eines Apollonius von Tyana ist ihm fremd: die leinene Tracht der Isispriester wird als Symbol gerechtfertigt, nicht vorgeschrieben [3]), eine mässige Lebensart wird allerdings auch aus dem religiösen Gesichtspunkt empfohlen, die Beschränkung der animalischen Nahrung dagegen nur desshalb verlangt, weil sie dem Körper weniger zuträglich sein soll [4]). Da die Ethik unseres Philosophen im Uebrigen zwar viel Schönes, aber wenig Eigenthümliches enthält, so mag hier auf unsere frühere Bemerkung darüber [5]) verwiesen werden.

Welchen Anklang diese Denkweise in der Platonischen Schule jener Zeit fand, sehen wir aus der Verbreitung und Ausbildung derselben in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Unter den Platonikern dieser Zeit, von denen uns etwas Näheres bekannt ist, stimmt Maximus von Tyrus in dieser Beziehung ebensosehr, als in

---

1) M. s. o. und Gen. Socr. 22. De fac. in luna 28, 6 f. Ueber Lohn und Strafe nach dem Tode s. de sera num. vind. 18, Anf. 22.

2) Gen. Socr. 15 u. ö.

3) De Is. 77.

4) Ebd. 5. De sanit. praec. 18. Die Schrift de esu carnium, welche das Fleischessen am Liebsten ganz verbieten möchte, und nur nothgedrungen in beschränkter Weise gestattet (II, 1), ist schwerlich ächt. Doch wird auch hier die Begründung dieses Verbots durch die Lehre von der Seelenwanderung (II, 5) nur problematisch vorgetragen.

5) In der 1sten Abthl. dieses Theils S. 437.

seinem sonstigen Eklekticismus, mit Plutarch überein. Sein Platonismns ist wie der Plutarchische mit einer dualistischen religiösen Spekulation versetzt, die wir wohl gleichfalls aus dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluss der neupythagoreischen Lehre herzuleiten haben [1]). Gott, als der höchste Geist, ist erhaben über die Zeit und die Natur, unsichtbar, unaussprechlich, nur durch die reine Vernunft erkennbar [2]); als Stoff der Weltbildung dient ihm die Materie, aus der in letzter Beziehung alle Uebel herstammen [3]); die Vermittler zwischen der höchsten Gottheit und der Welt sind ausser den unzähligen sichtbaren Göttern die Dämonen [4]), Untergötter von unsterblicher, aber leidensfähiger Natur, die an der Grenze der himmlischen und der irdischen Welt wohnen, Diener der Götter und Aufseher der Menschen, an Vollkommenheit, Gemüthsart und Beschäftigung verschieden, die Guten als persönliche Schutzgeister überwachend [5]). Maximus betrachtet diese Mittelwesen als das eigentliche Band der sinnlichen und der übersinnlichen Welt [6]), von ihrem Dasein ist er so fest überzeugt, dass er nicht allein den unsinnigsten Mährchen über Dämonenerscheinungen Glauben schenkt, sondern auch selbst von solchen Erscheinungen, die er in wachem Zustand gehabt habe, zu erzählen weiss [7]). Auch die Seele des Menschen ist göttlichen Wesens [8]), aber während des irdischen Lebens in den Leib eingekerkert, befindet sie sich in einer Art von Traumzustand, aus dem sie nur unvollständig zur Erinne-

1) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich Diss. XXXIII, 5. XVI, 2.
2) Diss. VIII, 10. XVII, 8, g. E. 9—11.
3) XLI, 4.
4) XVII, 12.
5) XIV, 8. XV, ganz.
6) XV, 1 f.
7) Ebd. 7.
8) VIII, 3.

rung an ihr wahres Wesen erwacht[1]; erst von jenem Leben darf sie eine reinere Erkenntniss der Wahrheit und eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen hoffen[2]. Als Hülfsmittel, deren die meisten Menschen bedürfen, werden die sinnlichen Darstellungen des Göttlichen durch Bilder und Mythen in Schutz genommen, und aus diesem Grunde werden die Dichter als die ältesten Philosophen gepriesen; die besondere Form des Bilds ist wesentlich gleichgültig, doch findet Maximus den griechischen künstlerischen Anthropomorphismus am Würdigsten[3].

Verwandte Ansichten, nur mit stärkerer aristotelischer Färbung, sind uns schon früher in den Aeusserungen des Alcinous über die Ideen, die Materie, die Weltseele, und besonders in seiner Dämonenlehre begegnet, wie denn überhaupt die entschiedene dogmatische Ausbildung des Dämonenglaubens eine von den durchgreifendsten und bezeichnendsten Eigenthümlichkeiten dieses späteren Platonismus bildet. Noch stärker tritt diese Seite bei dem Rhetor Apulejus[4] hervor, und so wenig dieser Mann auch selbstständiger Philosoph ist, so verdient er doch, wie sein Geistesverwandter Maximus, als ein Zeuge für die Richtung seiner Schule kurz gehört zu werden. Doch werden wir alle die Aeusserungen übergehen können, worin er nur bekannte Lehren des Plato, des Aristoteles oder der Stoa wiedergiebt, indem wir uns auf die charakteristischen Punkte beschränken. Neben der Gottheit nennt Apulejus die Materie und die Ideen als Urgründe[5]; die Gottheit, der vollkom-

---

1) XIII, 5. XVI, 1. 3 ff.

2) XVI, 9. XVII, 11.

3) VIII, 2. 10. X, 3 ff. XXIII, 3 f. XXXII 2 f. 5.

4) Apulejus aus Madaura in Numidien ist wahrscheinlich zwischen 126 und 132 n. Chr. geboren, sein Todesjahr ist unbekannt. M. s. über sein Leben Hildebrand in den Prolegomenen zu s. Ausgabe S. XVII ff.

5) De Dogm. Plat. I, 5. Diese Angabe über Plato's Principien ist

mene Geist, ist unaussprechlich und unermesslich (ἀπερίμετρος), nicht blos über alles Leiden, sondern auch über jede Thätigkeit erhaben[1]); die Ideen werden mit einem merkwürdigen Missverständniss ihres Begriffs als *inabsolutae, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctae* bezeichnet[2]). Neben Gott und den Ideen wird auch die Vernunft (*mens*=νοῦς) und die Seele als ein Wesen höherer Natur genannt[3]), ohne dass wir desshalb die Vorstellung von einer bestimmten Stufenfolge göttlicher Kräfte bei Apulejus suchen dürften. Je weniger sich nun hierin philosophisches Verständniss zeigt, um so natürlicher war es, dass sich Apulejus den religiösen Vorstellungen des damaligen Platonismus, dem Götter- und Dämonenglauben mit Vorliebe zuwandte, um eine Vermittlung mit der Gottheit zu gewinnen. Zwischen den höchsten Gott und die Welt stellt auch er, wie Maximus, theils die Götter, theils die Dämonen; zu den Göttern rechnet er nicht blos die sichtbaren Gottheiten, oder die Gestirne, sondern auch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter, die als Sprösslinge des höchsten Gottes, als ewige, reine, über alle Berührung mit der Körperwelt erhabene Geister bezeichnet werden[4]), weil aber die Götter in keinen unmittelbaren Verkehr mit den Menschen treten, so sind als Zwischenglied zwischen beiden die Dä-

in jener Zeit die gewöhnliche; sie stützt sich zunächst auf den Timäus, m. vgl. Tim. Socr. 94, B. Plut. pl. phil. I, 3, 36 und was früher aus Alcinous und Pseudo-Archytas angeführt wurde.

1) A. a. O. De Deo Socr. 3.

2) Dogm. Plat. I, 5.

3) A. a. O. c. 6: Die Lesart *materiem* statt *mentem*, welcher der neueste Herausgeber den Vorzug giebt, scheint mir keinen passenden Sinn zu geben; sie ist wohl aus einer Erinnerung an den Anfang des 5ten Kap. entstanden

4) De Socr. 2 f. De Dogm. Plat. 11, Schl. Zu diesen Göttern gehört die Isis, in der Apulejus, ähnlich wie Plutarch, die Mutter Natur verehrt; Metamorph. XI, 2. 5. 21. 23, Schl. vgl. III, 30.

monen nothwendig [1]), deren Natur, Geschäfte und Klassen Apulejus mit grosser Ausführlichkeit zu schildern weiss [2]). Der Glaube an Schutzgeister findet an ihm, wie natürlich, einen Vertheidiger [3]); wie sinnlich er sich denselben ausmalt, zeigt unter Anderem die Annahme [4]), dass Sokrates sein Dämonium nicht blos gehört, sondern auch gesehen habe. Zum Geschlecht der Dämonen wird auch die menschliche Seele gerechnet, sowohl während ihres Erdenlebens, als besonders nach ihrer Befreiung vom Leibe; doch sind es nur die Dämonen niedrigerer Ordnung, die in einen Leib eingehen [5]). Die Sehnsucht der gefallenen Seele nach Wiedervereinigung mit ihrem guten Geiste (oder auch mit der Gottheit) bildet das Thema, welches in der bekannten Erzählung von Amor und Psyche, die übrigens Apulejus nicht erfunden hat, im Novellenstyl ausgeführt ist [6]). Tiefere philosophische Gedanken darf man bei dem afrikanischen Schöngeist weder hier noch sonst suchen.

Neben den Genannten mag hier auch noch des bekannten Christengegners **Celsus** erwähnt werden [7]), so-

1) De Socr. 4 f.
2) A. a. O. c. 6–15.
3) A. a. O. 16.
4) A. a. O. 20. Plutarch Gen. Socr. 20 sagt noch ausdrücklich, der Dämon sei von Sokrates nicht gesehen, sondern nur gehört worden, und scheint dasselbe von den Dämonen überhaupt vorauszusetzen, wogegen auch Max. Tyr. XV, 7 beiderlei Dämonenerscheinung annimmt.
5) De Socr. 15 f.
6) Metamorph. IV, 28–VI, 24. Ueber den Ursprung und Sinn der Fabel vgl. Hildebrand a. a. O. S. XXVIII ff.
7) Zwar hält Origenes, dessen Schrift gegen Celsus wir unsere ganze Kenntniss von diesem Philosophen verdanken, seinen Gegner für einen Epikureer, aber diess ist, wie er selbst sagt (c. Cels. I, 68. IV, 36), blosse Vermuthung; Celsus selbst erscheint in den zahlreichen Bruchstücken bei Origenes durchaus als Platoniker. Mit jener Meinung hängt nun auch die Angabe

fern seine Vertheidigung des Polytheismus nicht blos überhaupt auf platonischen Ansichten, sondern im Besondern auf derjenigen Form des Platonismus beruht, die wir bei einem Apulejus und Maximus gefunden haben. Von dem platonischen Gottesbegriff ausgehend [1]), stellt Celsus den Satz auf [2]), Gott habe nichts Sterbliches geschaffen, auch am Menschen sei nur die Seele sein Werk, deren höhere und unsterbliche Natur unser Philosoph mit Plato voraussetzt [3]); alle Vergänglichkeit und alles Uebel soll aus der Materie herstammen [4]). Sofern nun das Wesen der Materie nicht zu ändern ist, so ist die Natur von einer physischen Nothwendigkeit beherrscht, von der sich nicht erwarten lässt, dass sie jemals anders werde [5]), und so schliesst sich hier jener Naturalismus an, welchen Celsus zum grossen Anstoss für Origenes dem jüdisch-christlichen Vorsehungsglauben entgegensetzt [6]). Kann aber andererseits auf die Wirksamkeit

---

(c. Cels. I, 8) zusammen, dass Celsus unter Hadrian und seinen Nachfolgern geblüht habe; andere Spuren machen wahrscheinlich, dass er erst um 170 n. Chr. oder noch später geschrieben hat; m. vgl. meine Theol. Jahrb. IV, 629. Auch von der Identität des Lucianischen Celsus mit dem Platoniker hat mich der neueste Vertheidiger dieser Annahme (A. Planck in der Abhandlung: Lucian und das Christenthum Stud. u. Krit. 1851, 4, 882 f.) so wenig überzeugt, als die früheren.

1) M. s. die Bruchstücke b. Orig. c. Cels. IV, 14. V, 14, Schl. VI, 10. VII, 42. VIII, 21. Die Transcendenz Gottes wird namentlich VII, 45, nach Anleitung der bekannten Stelle in Plato's Republik VI, 507, B. ff., auseinandergesetzt.

2) A. a. O. IV, 52.

3) Z. B. VIII, 49, womit das Verhältniss der Seele zum Körper und zum irdischen Leben betreffend, V, 14. VIII, 53 zu vergleichen ist.

4) IV, 65—VI, 42 scheint Celsus anzunehmen, dass in der chaotischen Materie vor der Weltbildung auch dämonische Kräfte wirksam gewesen seien.

5) IV, 65.

6) M. vgl. über denselben das vierte Buch von c. 65 an, besonders c. 99. Durch diesen Naturalismus nähert sich Celsus der epiku-

Gottes in der Welt nicht verzichtet werden, so muss doch diese durch Untergötter und Dämonen, als Diener des höchsten Gottes, vermittelt sein; wir haben daher allen Grund, nicht allein die Gestirne, sondern auch die unsichtbaren Götter und Geister zu verehren, und wir dürfen damit den höchsten Gott selbst zu ehren überzeugt sein, nur dass sich jedes Volk an den herkömmlichen Kult halte, und zunächst den Gottheiten Verehrung zolle, deren Schutz es selbst anvertraut ist [1]).

Wenn die Männer, welche wir zuletzt besprochen haben, sich selbst zur platonischen Schule rechneten, so wird dagegen Numenius [2]) aus Apamea von unsern Berichterstattern durchweg ein Pythagoreer genannt; da aber in seinen Ansichten das Platonische fast noch stärker hervortritt, als das Neupythagoreische, so ziehen wir es vor, seiner erst hier zu erwähnen. Sind auch seine philosophischen Leistungen nicht bedeutend, so ist doch die Geistesrichtung dieses späteren Platonismus so stark in ihm ausgeprägt, dass die Neuplatoniker allen Grund hatten, ihn als einen ihrer unmittelbarsten Vorgänger

---

reischen und peripatetischen Schule; mit der letztern soll er auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt getheilt haben (I, 19, IV, 79), doch scheint diese Angabe nicht sicher.

1) V, 26. 34. 41. VII, 68. VIII, 2. 28. 33. 35. 54. 58. 60 vgl. m. c. 63. 66. Ebd. c. 45 über die Orakel, welche Celsus natürlich gleichfalls in Schutz nimmt.

2) Ueber das Leben des Numenius sind wir ganz ohne Nachrichten, dass er aber in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört, wird theils durch die Beschaffenheit seiner Lehre, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass Clemens von Alexandrien der erste Schriftsteller ist, der seiner erwähnt, und dass andererseits Harpokration, der seiner Meinung über die drei höchsten Götter folgte, ein Schüler des früher erwähnten Attikus war. (Prokl. in Tim. II, 93, B. Einiges Andere von Harpokration berichtet Jambl. b. Stob. Ekl. I, 896—910 f. Heeren zu der ersten von diesen Stellen bezeichnet ihn, durch eine lückenhafte Stelle des Suidas getäuscht, fälschlich als Zeitgenossen Augusts.)

zu betrachten[1]). Mit der ganzen nachplatonischen Philosophie unzufrieden[2]), will Numenius ganz zu Plato und Pythagoras zurückkehren. Diese Beiden hält er nämlich für durchaus einverstanden, indem der Erste derselben seine Lehre, wie er glaubt, ganz von dem Zweiten entlehnt, und nur den Ausdruck aus nothwendigen Klugheitsrücksichten verändert habe[3]). Alle Beide aber sollen nur die alte Weisheit der Brahmanen, der Magier und der Aegyptier, und auch der Juden vortragen[4]); denn auch auf die Letztern hielt Numenius sehr viel, er suchte durch allegorische Erklärungen, in deren Bereich er selbst die rabbinische Tradition und die evangelische Geschichte zog, die Uebereinstimmung der hebräischen Propheten mit seiner Philosophie nachzuweisen[5]), und er hatte namentlich vor Moses solche Hochachtung, dass er Aussprüche von ihm, als einem Propheten, anführte[6]), und von Plato behauptete, er sei nichts Anderes, als ein attisch redender Moses[7]). Mit Plato unterscheidet er

1) Vgl. Porphyr. vita Plot. c. 17, Anf.

2) M. vgl. in dieser Beziehung die ausführliche und geistlose Kritik derselben b. Eus. praep. ev. XIV, 5—9. Verhältnissmässig am Besten kommen darin die Epikureer weg, weil sie sich — der Grund ist für den wissenschaftlichen Standpunkt des Mannes bezeichnend — in gar nichts von der Lehre ihres Stifters entfernt haben.

3) B. Eus. pr. ev. IX, 7. XIV, 5, 2. ebd. §. 7 ff. Von Plato sagt Num. a. a. O. XIV, 5, 2, er sei zwar nicht besser, aber vielleicht auch nicht schlechter als der grosse Pythagoras. Vgl. Eus. a. a. O. XI, 17, 11.

4) A. a. O. IX, 7.

5) Orig. c. Cels. I, 15. IV, 51 vgl. Eus. pr. ev. IX, 8, wo in einem Bruchstük des Numenius die zwei Zauberer Jannes und Jambres erwähnt werden, die in der jüdischen Sage als Gegner des Moses eine Rolle spielen.

6) B. Porph. de antro nymph. c. 10.

7) Clem. Alex. Strom. I, 342, C. Sylb. behauptet es ganz bestimmt, unbestimmter Eus. pr. ev. X, 10, 14.

nun zunächst das Unkörperliche als das Seiende, von dem Körperlichen oder dem Werdenden[1]), und wenn er das Körperliche oder die Materie, als den Grund alles Schlechten, als das Unbegrenzte, Ungeordnete, Leblose und Nichtseiende beschreibt[2]), so wird dagegen das erste Unkörperliche, oder die Gottheit, als das Seiende schlechtweg, als unbewegt, unveränderlich, zeitlos, als die erste Vernunft und das Gute bezeichnet[3]). Indem nun aber diese Bestimmung ganz schroff gefasst, und der Gegensatz beider Principien auf die Spitze getrieben wird, so erscheint es unserem Philosophen unmöglich, dass der höchste Gott selbst auf die Materie gewirkt haben sollte; wenn daher Plato doch von dem weltbildenden Gott redet, so glaubt Numenius diese Aussage auf ein von dem höchsten Gott verschiedenes Wesen beziehen zu dürfen, das er als den zweiten Gott oder den Demiurg bezeichnet, ein Wesen, in welchem die vielen Untergötter und Mittelwesen der übrigen Platoniker, in erweiterter Bedeutung, zur Einheit zusammengefasst werden[4]). Der erste Gott ist einfach, unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und desshalb auch unthätig, rein der Betrachtung lebend; der zweite ist nur abgeleiteter Weise (μετυσία τῦ πρώτυ) gut, und nicht ebenso reinen und einfachen Wesens, wie der erste, sondern wiewohl er zu den übersinnlichen Urbildern aufschaut, muss er

1) B. Eus. XI, 10, 6 f. XV, 17, 1 ff. Nemes. nat. hom. c. 2. S. 29, wo auch die Gründe des Numenius gegen den stoischen Materialismus angegeben sind.

2) B. Eus. a. a. O. XV, 17, 3 ff. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 896.

3) Eus. pr. ev. XI, 10, 1 ff. 6 ff. 18, 22. 22, 3. 6. XV, 17, 8.

4) B. Eus. a. a. O. XI, 18, 6 ff. 22 f. Da die gleiche Unterscheidung schon vor Numenius bei den christlichen Gnostikern vorkommt, von denen namentlich die Valentinianer auch den Namen Demiurg aus Plato aufgenommen haben, so ist es wahrscheinlich, dass Numenius die Anregung zu seiner Theorie von diesen erhalten hat. Ausserdem hat ohne Zweifel die Philonische Logoslehre auf ihn eingewirkt.

doch seinen Blick zugleich auch auf die Materie richten, und indem er sich durch die Welt verbreitet, wird er selbst von der Materie getheilt und in ihre Bewegung verflochten [1]). Er ist daher zweiseitiger Natur [2]), auf das Uebersinnliche und das Sinnliche zugleich gerichtet [3]), oder, wie Proklus dieses Verhältniss genauer bestimmt [4]), er gehört mit seinem Wesen der übersinnlichen, mit seiner Wirksamkeit der sinnlichen Welt an. Er kann insofern auch wohl als identisch mit der Welt bezeichnet werden [5]), deren Seele er ist [6]); doch ist es dem Numenius geläufiger, die Welt, welche schon Plato den gewordenen Gott genannt hatte, von dem zweiten Gott zu unterscheiden, und demgemäss drei Götter zu zählen: den Vater, den Schöpfer und das Geschaffene [7]). In demselben Sinn konnte er auch von einer dreifachen Vernunft

---

1) A. a. O. c. 18, 3—9. 14. 20. 24. c. 22, 4. 7. 9. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des Proklus in Tim. IV, 249, A (welche mir Vacherot hist. de l'école d'Alexandrie I, 525 nicht richtig zu fassen scheint), dass nach Numenius und Amelius auch im Intelligibeln eine μέθεξις stattfinde, denn der zweite Gott ist nur durch μέθεξις das, was er ist; auf dieselbe deutet Euseb. die Worte des Numenius, die er XI, 18, 15 ff. mittheilt, sie gehen aber vielleicht eher auf die Mittheilung des Wissens an den Menschen.

2) διττὸς b. Eus. a. a. O. XI, 22, 4.

3) A. a. O. XI, 18, 20: ὁ μὲν ἓν πρῶτος [θεὸς] περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά.

4) In Tim. V, 299, D vgl. Numen. b. Eus. XI, 18, 24: αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἵδρυται . . . τῆς ὕλης τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων u. s. w.

5) B. Eus. XI, 18, 3: ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐςὶν εἷς.

6) A. a. O. 18, 14: ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα.

7) XI, 18, 3. XIV, 5, 6. Prokl. a. a. O. II, 93, A. Nach dieser Stelle bediente sich Num. zur Bezeichnung der drei Götter der gesuchten Ausdrücke (τραγῳδῶν, sagt Proklus) πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος, was Proklus so erklärt: πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον, ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐςὶ θεός.

reden[1]). Eine genauere Entwicklung dieser Bestimmungen, die mit Plotins Lehre von den höchsten Gründen zu vergleichen wäre, hat Numenius, wie wir mit Sicherheit annehmen können, gar nicht versucht, seine ganze Neuerung besteht darin, dass er den platonischen Demiurg von dem höchsten Gott unterschieden und mit der Weltseele identificirt hat.

Seinem metaphysischen Dualismus entsprechend schrieb Numenius auch dem Menschen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, sondern geradezu zwei Seelen zu, eine vernünftige und eine vernunftlose[2]); diese beiden sollten fortwährend miteinander im Kampf liegen[3]); den Sitz der vernunftlosen Seele suchte er ohne Zweifel im Körper, auf den er überhaupt alles Schlechte zurückführte[4]), wogegen er umgekehrt die sinnliche Wahrnehmung für das Werk der Vernunft hielt[5]), und das körperliche Leben überhaupt von der belebenden göttlichen Thätigkeit abhängig machte, mit deren Zurückziehung es sofort erlösche[6]). Bei dieser Ansicht von der Natur des Körper-

1) Prokl. a. a. O. IV, 468, A (S. 655 der Schneider'schen Ausgabe) vgl. Numen. b. Eus. XI, 18, 22 f.

2) Porphyr b. Stob. Ekl. I, 836.

3) Jambl. ebd. 894. Hierauf scheint sich auch die Angabe des Proklus in Tim. I, 24 C zu beziehen, dass Num. den Kampf der Athenäer und der Atlantiden im platonischen Kritias auf den Streit der besseren Seelen mit den schlechteren gedeutet habe.

4) Jambl. a. a. O. 896.

5) Diess scheint wenigstens der Sinn von Porphyrs ziemlich undeutlichen Worten b. Stob. Ekl. I, 832: *Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικὸν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα.*

6) B. Eus. a. a. O. XI, 18, 10: *βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντος τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ* (vgl. Plato Polit. 272, E) *ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐ-*

lichen musste sich ihm die Lehre von der Präexistenz, der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung nicht blos überhaupt empfehlen, sondern er musste auch geneigt sein, den Gegensatz des Körperlichen und des körperlosen Lebens möglichst zu spannen; wie er daher das Herabstürzen der Seele in den Körper schlechtweg für eine Verschuldung, einen Abfall von ihrem wahren Wesen, erklärte, ohne eine beziehungsweise Nothwendigkeit desselben zuzugeben [1]), so lehrte er andererseits, dass die geläuterte körperfreie Seele mit dem Urwesen, aus dem sie entsprungen ist, bis zur Unterschiedslosigkeit eins werde [2]), wogegen er für die unreinen eine Seelenwanderung annahm, die auch den Uebergang in unvernünftige Geschöpfe nicht ausschliessen sollte [3]). Das Wesen der Seele setzte Numenius als Pythagoreer in die Zahl [4]). Als ihr höchstes

---

δαίμονος. Die letzten Worte möchte ich nicht mit Ritter IV, 567 auf eine Rückkehr der göttlichen Vernunft in sich selbst deuten, sie scheinen mir vielmehr nur diess zu besagen, dass vom Menschen, sobald die Gottheit ihren Blick von ihm abwendet, nur die vernünftige Seele fortlebe, der Leib dagegen, als das seiner Natur nach Todte (Eus. XV, 17, 3), sofort zu leben aufhöre.

1) Jambl. b. Stob. I, 910.

2) Ders. ebd. 1066 (es ist von den Vorstellungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Rede): *ἕνωσιν ὂν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος.*

3) Diess scheint mir der Sinn der Worte, welche Cousin im *Journ. des Savants* 1835, 148 und nach ihm Ritter IV, 567 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädo anführt: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν ὡς Νουμήνιος.* Auch Kronius, der immer mit Numenius zusammengestellt wird, nahm nach Nemes. nat. hom. S. 51 einen Uebergang der vernünftigen Seele in Thierleiber an. Durch diese Erklärung ist wohl Ritters Bedenken a. a. O. gehoben.

4) Prokl. in Tim. III, 187, A; nach Demselben ebd. 226, B scheint Numenius die Seele näher als Tetraktys bestimmt und dafür den seltsamen, aber bei einem Neupythagoreer gar nicht unglaublichen Grund angegeben zu haben, dass das Wort *ψυχὴ* aus vier Buchstaben besteht.

und einziges Gut bezeichnet er die Einsicht, durch die wir allein am Göttlichen theilnehmen[1]; die Einsicht selbst ist ein Geschenk der Gottheit an die ihr verwandte Menschenseele; um es zu erlangen, muss man von allem Sinnlichen sich abwendend allein in völliger Stille mit dem Urguten verkehren; doch wird die Betrachtung der Zahlen als der Weg zur Erkenntniss des Guten empfohlen[2].

Neben Numenius wird nicht selten Kronius genannt[3], der wohl gleichzeitig mit jenem gelebt hat. Da uns jedoch von diesem Mann ausser der eben angeführten Behauptung über die Seelenwanderung gar nichts Näheres überliefert wird, so ist es nicht wahrscheinlich, dass er Erhebliches geleistet hat. Dasselbe gilt von dem früher erwähnten Harpokration und einigen andern Platonikern jener Zeit, die uns eben nur dem Namen nach bekannt sind. Wir wollen uns mit ihrer Aufzählung nicht aufhalten, und ebenso wenig bei solchen Schriften verweilen, die viel zu deutliche Spuren der neuplatonischen Lehre tragen, als dass wir sie mit manchen Neueren noch in unsern Zeitabschnitt verlegen könnten[4]. Dagegen muss hier

---

1) B. Eus. pr. ev. XI, 22, 6.

2) A. a. O. 18, 15 ff. 22, 1 f. — Einige im Obigen nicht berührte Sätze des Numenius s. b. Porph. de antro nymph. 10 Prokl. in Tim. III, 141, E.

3) Bei Porph. de antro nymph. 21 heisst er sein ἑταῖρος, d. h. Meinungsgenosse.

4) Dahin rechne ich namentlich die sämmtlichen Fragmente aus Schriften des angeblichen Hermes Trismegistus. Zwar befindet sich die Uebersetzung einer solchen Schrift, des Asclepios, schon unter den Werken des Apulejus; indessen lässt die Sprache derselben gar keinen Zweifel darüber übrig, dass diese Uebersetzung nicht von Apulejus herrühren kann, wie diess schon Bosscha ganz richtig erkannt hat, den Hildebrand S. XLIX ff. seiner Prologomenen mit sehr schwachen Gründen zu widerlegen sucht. Ebenso augenfällig ist das Neuplatonische im Inhalt der Schrift, und die Beziehung auf die Verhältnisse der christlichen Zeit

noch des merkwürdigen Umstands erwähnt werden, dass auch der spätere Stoicismus in eine Richtung gerathen war, die seinen Uebergang in den Neuplatonismus wesentlich erleichtern musste.

Der Stoicismus war in seiner Weltansicht ursprünglich monistisch gewesen, indem er den Gegensatz von Natur und Geist, Stoff und Form, einerseits durch seinen Materialismus, andererseits durch seine Lehre von der allbestimmenden göttlichen Vernunft, seinen pantheistischen Determinismus, aufhob. Dieselbe unbedingte Herrschaft der Vernunft über den Stoff auch für's sittliche Leben herzustellen, war das Ziel seiner Ethik. Aber die einseitige Fassung des Vernünftigen machte es ihm unmöglich, dieses Ziel anders zu erreichen, als durch die Ausschliessung und Unterdrückung der Individualität, und die Folge dieser Einseitigkeit war der ethische Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit im Einzelnen, von Weisen und Thoren in der Welt. Ebendamit war aber zugegeben, dass die Wirklichkeit durchaus nicht so vollständig von der Vernunft bestimmt sei, wie diess aus der stoischen Metaphysik eigentlich folgte. Ueber diesen Widerspruch konnte der Stoicismus hinwegkommen, so lange er hoffen durfte, ihn durch sich selbst zu überwinden, die Herrschaft der Vernunft durch philosophische Erkenntniss herbeizuführen. Je weniger aber im Lauf der Jahrhunderte dieses Ziel erreicht wurde, je trostloser sich trotz aller Philosophie die Zustände der Wirklichkeit gestalteten, um so mehr musste auch bei den Stoikern der Glaube an die gleichmässige Vernünftigkeit

(c. 24—26). Diese ganze hermetische Litteratur ist ein trüber Niederschlag aus der späteren Mischung verschiedenartiger Elemente, mit dem für die Geschichte der Philosophie nichts anzufangen ist, und mag es vielleicht auch schon früher hermetische Bücher gegeben haben (Plut. de Is. 61), wir haben jedenfalls nichts mehr davon.

alles Wirklichen wankend werden, die wahre Philosophie und die Sittlichkeit musste ihnen, der herrschenden Verkehrtheit gegenüber, als das Werk und die Gabe einer höheren Macht erscheinen; je ausschliesslicher andererseits das sittliche Heil in der Zurückziehung aus dem Aeusseren und aus der eigenen Sinnlichkeit gesucht wurde, um so weniger konnten sie sich dem Zugeständniss entziehen, dass der Geist auch seiner Natur nach von allem Aeussern und Körperlichen verschieden sein müsse, und dass das wahre Wesen der Dinge überhaupt nur in diesem ihrem unkörperlichen Bestandtheil zu suchen sei. Der monistische Materialismus des stoischen Systems wurde so durch seinen ethischen Dualismus aufgelöst, und aus dem ethischen Idealismus erzeugte sich die Hinneigung zu einer spiritualistischen Metaphysik, welche nur weiter verfolgt werden durfte, um die Stoiker zur platonischen, oder doch zu einer platonisirenden Lehre hinzuführen.

Die ersten Anzeichen dieser Veränderung haben wir schon in der platonisirenden Psychologie des Posidonius erkannt. Bestimmter tritt dieselbe bei Seneca hervor. Es ist schon früher gezeigt worden, wie stark sich dieser Philosoph über die sittliche Schwäche der menschlichen Natur, über die Unvermeidlichkeit der Fehler, über die Unvollkommenheit des menschlichen Lebens ausspricht. Fragt er sich aber nach dem Grund dieser Unvollkommenheit, so weiss er ihn nur in der Verbindung der Seele mit dem Leib zu finden. Er preisst daher die Seelen glücklich, welche aus dieser Finsterniss, diesem Kerker, dieser schmutzigen Umhüllung befreit, das Göttliche schauend auf die menschlichen Dinge herabsehen[1], er will seinen Körper nur als eine Fessel betrachten[2],

---

1) ep. 102 g. E. S. 34 Bip. Cons. ad. Apoll. c. 27.
2) ep. 65, Schl. S. 196.

er erklärt, die Seele verhalte sich zum Leibe, wie Gott zur Materie, wie das Wirkende zum Leidenden, und er gründet eben hierauf die Freiheit des Selbstbewusstseins, welche dem Stoiker das Höchste ist[1]). Diese Aeusserungen gehen allerdings noch nicht wirklich über die Grenzen der stoischen Metaphysik hinaus, aber sie bezeichnen doch schon deutlich den Punkt, an welchem der spätere Stoicismus dieselben zu überschreiten in Gefahr stand.

Bei Epiktet und Mark Aurel finden wir sie wirklich überschritten. Der Anfang der Philosophie ist nach Epiktet das Bewusstsein der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit, wer gut werden soll, der muss erst von seiner Schlechtigkeit überzeugt sein[2]). Was ist das menschliche Leben? fragt Antonin[3]): ein Traum und ein Rauch, mit dem Tage kommend und wieder verschwindend, hinfällig, werthlos, ohne Mühe geringzuachten. Nur Eins allein vermag uns durch dasselbe zu geleiten, die Philosophie. Die Philosophie ist also für diese späteren Stoiker nicht mehr, wie für die Alten[4]), die freie Thätigkeit des bedürfnisslosen Geistes, sondern sie ist wesentlich das Mittel zur Befriedigung eines sittlichen und gemüthlichen Bedürfnisses, ihre Bestimmung ist die, dem Hülfsbedürftigen Stärkung, dem von der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge gebeugten Gemüthe Trost zu bringen, ihr Motiv ist die Sorge des Menschen um sein Seelenheil, d. h. um sein sittliches Wohl[5]), der Philosoph

1) A. a. O.

2) Diss. II, 11, 1: ἀρχὴ φιλοσοφίας παρά γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ τὴν θύραν ἁπτομένοις αὐτῆς, συναίσθησις τῆς αὑτȣ̃ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα. Fr. 3 (Stob. Serm. 1, 48): εἰ βȣ́λει ἀγαθὸς εἶναι πίϛευσον ὅτι κακὸς εἶ.

3) II, 17 vgl. II, 12. 15. IV, 3, Schl 48. VI, 36. X, 31 u. A.

4) Z. B. Aristot. Metaph. I, 1.

5) Vgl. M. Aurel III, 14: σαυτῷ βοήθει, εἴ τί σοι μέλει σεαυτȣ̃,

ist, wie Epiktet sagt[1]), ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken. Seine Lehre hat daher von Hause aus einen religiösen Charakter, denn eben jenes Bedürfniss ist die ursprüngliche Quelle der Religion und eine Weltansicht, die dadurch bestimmt wird, ist in letzter Beziehung eine religiöse zu nennen. Die Philosophie, belehrt uns Epiktet, ist etwas Heiliges und Geheimnissvolles, ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äussersten Wichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternommen werden darf[2]); der wahre Weise ist ein Priester und Diener der Götter[3]), ein Bote, den Zeus den Menschen gesandt hat, um sie zu belehren, dass sie mit ihren Vorstellungen von Gütern und Uebeln in der Irre gehen, ein Herrscher, den er selbst mit Scepter und Diadem geschmückt hat, um ihnen zu zeigen, dass der Mensch vollkommen glückselig sein kann, auch wenn er gar nichts in der Welt sein nennen darf[4]); nicht dieser Mensch ist es, der zum Guten ermahnt, sondern die Gottheit spricht durch seinen Mund, und der Gottheit widersetzt sich, wer seine Worte gering achtet[5]). Es ist daher ganz natürlich, dass die sittliche Ermahnung auf diesem Standpunkt mit Vorliebe auf religiöse Beweg-

---

ἕως ἔξεστιν. Ebd. V, 11 u. A. Die Vergleichung des Philosophen mit dem Arzt ebd. III, 13.

1) Fr. 17. Diss. III, 23, 30: *ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν, ἀλλ' ἀλγήσαντας. ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑγιεῖς* u. s. w. Die Vergleichung von Aussprüchen unserer Evangelien drängt sich hier Jedem auf.

2) Diss. III, 21, 11–20. 22, 2. 53.

3) M. Aurel IV, 4 med.

4) Epikt. Diss. III, 22, 23. IV, 8, 30.

5) A. a. O. III, 1, 36: *σαυτῷ εἰπέ· ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἴρηκε· πόθεν γὰρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεός τίς ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου. ἄγε οὖν τῷ θεῷ πεισθῶμεν ἵνα μὴ θεοχόλωτοι ὦμεν.* Auch hier ist die Aehnlichkeit mit neutestamentlichen Aussprüchen (z. B. 2 Kor. 5, 20. Apg. 5, 39) ganz auffallend.

gründe gestützt, dass an die göttliche Allwissenheit erinnert, dass der Mensch aufgefordert wird, vor der Gottheit, wie vor sich selbst, rein zu erscheinen, dass das sittlich Gute selbst als Gabe der Gottheit dargestellt wird[1]. Um so weniger musste ein Epiktet und Mark Aurel geneigt sein, von der in ihrer Schule herkömmlichen Verehrung der Volksreligion abzuweichen; doch haben wir schon früher gesehen, dass sich Beide in dieser Beziehung von dem Aberglauben des orthodoxen Stoicismus ziemlich frei halten. Dagegen nähert sich wenigstens Antonin in der Art, wie er die philosophische Zurückziehung von allem Aeussern auffasst, jener Ansicht über die Ekstase, in welcher der Neuplatonismus sein letztes Ziel findet. Wirst du einmal, fragt er X, 1 seine Seele, wirst du einmal gut und lauter (ἁπλῆ) und einig, und unverhüllt sein, durchsichtiger als der Körper, der dich umgiebt? wirst du einmal satt und bedürfnisslos sein, und keinerlei Genuss mehr verlangen, sondern mit deinem gegenwärtigen Zustand dich schlechthin begnügen? Beunruhige dich nicht, ruft er IV, 26 sich selbst zu, vereinfache dich (ἅπλωσον σεαυτόν). Es ist diess allerdings noch nicht wirklich die ekstatische Zurückziehung und Vereinfachung des Geistes, wie wir sie bei den Neuplatonikern finden werden, denn das unterscheidende Merkmal der letztern, die bewusstlose Versenkung in's göttliche Wesen, fehlt bei Antonin, aber doch ist das, was er verlangt, mehr, als nur die altstoische Apathie; er fordert nicht blos, dass die Seele von dem Aeusseren nicht beunruhigt werde, sondern dass es gar nicht mehr für sie existire und sie nicht berühre[2]), und indem er nun das Fürsichsein der Seele mit Vorliebe als

---

1) Epikt. Diss. II, 18, 19. 19, 29. M. Aurel XI, 8. 13 u. A.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch die früher, in der ersten Abtheilung dieses Theils S. 131, 4, angeführten Stellen.

ihren Verkehr mit dem Dämon in ihrem Innern bezeichnet[1]), so wird dadurch die Ansicht vorbereitet, welche als Preis der vollendeten Abkehr vom Endlichen eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit verspricht.

Mit dieser Schärfung der stoischen Abstraktion von der Sinnlichkeit stimmt es nun auf's Beste, wenn unsere Stoiker den Geist auch seinem Wesen nach bestimmter vom Leib unterscheiden. Schon bei Epiktet lässt sich diess bemerken, wenn er dem Leib aus Koth (*σῶμα πήλινον*), der der äusseren Nothwendigkeit unterworfen ist, den Willen als das allein Freie entgegensetzt[2]), wenn er die Sehnsucht der an den Körper gebundenen Seele schildert, zu der Gottheit, der sie entsprungen ist, zurückzukehren[3]), wenn er den Leib und die Vernunft (*λόγος*) als die zwei Bestandtheile des menschlichen Wesens bezeichnet[4]), und den Menschen eine Seele nennt, die einen Leichnam trage[5]). Noch bestimmter wird aber diese Unterscheidung von Mark Aurel ausgesprochen, welchem sie so feststeht, dass seine Anthropologie der Platonischen ungleich näher kommt, als der altstoischen. Indem er erwägt, um wie viel besser die Seele ist, als der Körper, und wie vielfach sie von diesem gestört wird, so erscheint ihm der Leib nur als ein schlechtes Gefäss, als eine drückende Umhüllung, in welche die Seele gebannt ist, und er weiss die gänzliche Ungleichheit beider gar nicht stark genug auszudrücken[6]); je bestimmter er aber

1) Auch hiefür wurden die Belege schon früher gegeben.

2) Diss. IV, 1, 100.

3) Ebd. I, 9, 10—12.

4) I, 3, 3.

5) Fr. 176, b. Antonin IV, 41. Ganz Aehnliches findet sich bei Philosophen der neuplatonischen Richtung z. B. Philo l. alleg. III, 100 M. unt. 73 H. de gigant 264 M. 286 H. o. u. ö.

6) III, 3: nach dem Tode *παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσούτῳ χείρονι τῷ ἀγγείῳ ... τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος.* Vgl. IX, 3: *τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου* (Hülse) *τούτου ἐκπεσεῖται.*

hiemit das Thätige im Menschen dem Materiellen entgegensetzt [1]), um so weniger genügt es ihm, das Erstere nur in stoischer Weise als luftartige Substanz, als ein materielles *πνεῦμα* zu beschreiben [2]), er unterscheidet vielmehr von diesem den Geist, und zählt demnach drei Theile des Menschen: die groben Stoffe, oder den Leib, die feineren Stoffe oder die Lebensluft, die wohl auch ungenauer Seele genannt wird, und als Drittes das unkörperliche Wesen, welches das eigentliche Selbst ausmacht, den Geist oder die Vernunft (*νοῦς, διάνοια*) [3]). Das Gleiche muss dann aber auch vom Weltganzen gelten, auch in ihm muss die wirkende Kraft von dem leidenden Substrat bestimmter unterschieden werden, und wollen wir auch in dieser Beziehung darauf kein Gewicht legen, dass Epiktet bei Gelegenheit sagt, das Wesen Gottes bestehe in der Vernunft und dem Wissen [4]), so ist um so mehr die Aeusserung Mark Aurels zu beachten, dass Gott alle Seelen rein von den körperlichen Hüllen anschaue, indem sich seine Vernunft mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre [5]). Verbinden wir mit dieser Erklärung die vorhin angeführten psychologischen Ansichten, so ergiebt sich

---

1) IX, 25: *ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ αὐτὸ περιγράψας θέασαι.* Dieselbe Unterscheidung des *ὑλικὸν* und *αἰτιῶδες* IV, 21. XII, 8. 10. 29.

2) IV, 3 med. *οὐκ ἐπιμίγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἡ διάνοια.*

3) II, 2: *ὅ τί ποτε τοῦτό εἰμι σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν .... θέασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖόν τί ἐστιν· ἄνεμος* u. s. w. III, 16: *σῶμα, ψυχὴ, νοῦς.* XII, 3: *τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς ... τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν.* Ebd. *τοῦ περικειμένου σοι σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευματίου.* Dieselben drei Theile werden XI, 20 so aufgezählt: *τὸ πνευμάτιον καὶ τὸ πυρῶδες πᾶν, τὸ γεῶδες καὶ τὸ ὑγρὸν, τὸ νοερόν.*

4) Diss. II, 8. 2.

5) XII, 2: *ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρᾷ. μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ νοερῷ μόνων ἅπτεται τῶν ἐξ ἑαυτοῦ εἰς ταῦτα ἐῤῥυηκότων καὶ ἀπωχετευμένων.*

sowohl vom göttlichen, als vom menschlichen Geist eine Vorstellung, welche von dem altstoischen Materialismus weit abliegt, und kam es auch innerhalb der stoischen Schule nicht zum klaren Bruche mit ihren überlieferten Dogmen, so lässt sich doch die Veränderung, welche auch mit ihr vorgegangen war, nicht verkennen. Die wissenschaftliche Sicherheit, das unbedingte Selbstvertrauen des älteren Stoicismus war nicht mehr zu finden; das Subjekt, früher in seiner eigenen Willens- und Denkkraft befriedigt, bedurfte jetzt der Anlehnung an eine religiöse Ueberzeugung, das Gemüth wandte sich mit Sehnsucht und Hingebung der Gottheit zu, von der es allein die Kraft zu erhalten hoffte, um über die menschliche Schwäche und die Noth des Lebens Herr zu werden. Noch weit stärker war aber diese Denkweise in dem gleichzeitigen Platonismus und Pythagoreismus ausgebildet. Der Uebergang der bisherigen Systeme in die neue Form, die das dritte Jahrhundert gebracht hat, war von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Ehe wir jedoch dieses Neue selbst untersuchen, müssen wir auch noch die eigenthümliche Erscheinung der jüdisch-griechischen Philosophie in's Auge fassen.

II. Die jüdisch-alexandrinische Philosophie.

§. 49.

Die jüdische Philosophie vor Philo.

Man könnte zweifelhaft sein, ob auch die jüdischen Philosophen der alexandrinischen Schule in einer Geschichte der griechischen Philosophie zu erwähnen seien; für die Bejahung dieser Frage spricht aber Zweierlei: einmal die Bemerkung, dass sich uns in der jüdisch-griechischen Wissenschaft ebensogut, wie in der römisch-griechischen eines Cicero oder Seneca, eine eigenthümliche, der reiner griechischen vielfach verwandte Form der

griechischen Philosophie aus der Periode ihrer Ausbreitung im macedonischen und römischen Weltreich darstellt; sodann, dass eine Rückwirkung dieser orientalischen Spekulation auf die hellenische bei den Verhältnissen des wissenschaftlichen Verkehrs in Alexandrien fast mit Sicherheit vorauszusetzen ist, wenn es auch nicht gelingen sollte, sie im Einzelnen nachzuweisen. Nur werden wir uns freilich, um die Grenzen unserer Aufgabe nicht zu überschreiten, auf die philosophische Seite unseres Gegenstandes beschränken müssen, ohne die theologischen Ansichten Philo's und seiner Vorgänger einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Aus demselben Grunde können wir auch auf eine zweite Form griechisch-orientalischer Spekulation, auf die christliche Gnosis der ersten Jahrhunderte, die häretische sowohl, als die orthodoxe, hier nicht eingehen, denn theils lässt sich eine bemerkenswerthe Einwirkung dieser Spekulation auf die griechische Philosophie nicht nachweisen, theils treten auch in ihr selbst die philosophischen Motive gegen die theologischen sosehr zurück, dass wir sie als Ganzes der Geschichte der Theologie, und auch das Philosophische an ihr wenigstens der Geschichte der christlichen Philosophie überlassen müssen.

Ueber die erste Entstehung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, und nur ihre allgemeinen Entstehungsgründe können wir theils aus ihrem späteren Charakter theils aus den Verhältnissen jener Zeit erschliessen. Schon unter Alexander d. Gr. waren neben Anderen auch Juden nach Alexandrien verpflanzt worden; ihre Zahl vermehrte sich unter den ersten Ptolemäern bedeutend, und von der Gunst dieser Könige geschützt fassten sie so festen Fuss in Aegypten, dass sie sich bald über das ganze Land verbreitet hatten, und namentlich von der Bevölkerung seiner Hauptstadt einen namhaften Theil ausmachten. Der

eifersüchtige Hass des heidnischen Pöbels und die vereinzelten Verfolgungen unter den späteren Ptolemäern blieben im Ganzen wirkungslos; erst die Leiden der römischen Periode, und namentlich die grausame Verfolgung unter Caligula, scheinen in Verbindung mit den Stürmen, welche nicht lange nachher über seine palästinensische Heimath hereinbrachen, die Blüthe des Judenthums in Aegypten für immer zerstört zu haben [1]). Es war natürlich, dass die Juden nicht allzulange unter diesen Verhältnissen leben konnten, ohne die Einflüsse der griechischen Geistesbildung zu erfahren, und eine Ausgleichung des Neuen, was sie von dieser Seite her in sich aufnahmen, mit ihrer bisherigen Bildungsform zu versuchen. Nach besonderen Veranlassungen dieser Veränderung braucht man sich nicht umzusehen, besondere Zwecke und Absichten braucht man dabei nicht vorauszusetzen; es genügt für ihre Erklärung an dem thatsächlichen Verhältniss, dass die Juden von ihrem Vaterland und ihrem ursprünglichen Staatsverband getrennt waren, dass sie als eine geduldete Minderzahl in einem von Hellenen und hellenischer Bildung beherrschten Land lebten, dass ihnen das Uebergewicht der letztern bei jeder Gelegenheit fühlbar werden musste, dass die Vorstellung, welche sie sich bisher vom Heidenthum gemacht hatten, durch den Augenschein widerlegt wurde, dass selbst die heilige Sprache ihres Volks nach wenigen Menschenaltern, wie diess die alexandrinische Uebersetzung des alten Testaments beweist, bei den Meisten durch die der heidnischen Eroberer verdrängt war. Es war gar nicht anders mög-

1) Die näheren Nachweisungen über das Obige bei Dähne Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 18 ff.; doch dürfen wir nicht übersehen, dass die Angaben der jüdischen Geschichtschreiber über die Zahl, die Privilegien und das Ansehen ihrer Volksgenossen nur mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind.

lich, als dass die Nachkommen der jüdischen Einwanderer unter solchen Verhältnissen von der sie umgebenden Welt die bedeutendsten Einwirkungen erfuhren, dass sie die Reinheit und Abgeschlossenheit ihres nationalen Charakters nicht behaupten konnten, dass ihre jüdische Bildung in eine jüdisch-hellenistische übergieng. Besondere Ursachen, wie etwa die Abwehr heidnischen Spottes, der Besuch griechischer Schulen, die Bemühung Einzelner um Gunst und Einfluss — solche besondere Ursachen kamen natürlich auch mit in's Spiel, aber den geschichtlichen Erklärungsgrund für die Erscheinung, mit der wir es zu thun haben, können sie nicht abgeben; diese ist in ihrer Allgemeinheit nur aus allgemeinen Verhältnissen zu erklären, und alle jene besonderen Beweggründe und Veranlassungen sind nur die Formen, in denen sich eine allgemeinere Bewegung vollzog, die Leitungsdrähte, durch welche sich eine grössere geschichtliche Wirkung zu Einzelnen fortpflanzte; weit das Meiste müssen aber auch in dieser Beziehung die unbewussten Einflüsse des täglichen Verkehrs, der Sprache, der bürgerlichen und geselligen Zustände gethan haben [1]).

Diese Verhältnisse mussten nun auf den geistigen Standpunkt der alexandrinischen Juden in doppelter Weise einwirken. Einerseits mussten sie, aus ihrem nationalen Staats- und Volksleben in ein fremdes verpflanzt, die politische Seite ihrer Religion, den Zusammenhang der religiösen Lehren und Vorschriften mit den palästinensischen Verhältnissen, die Beziehung derselben auf das jüdische Gemeinwesen, mehr oder weniger aus den Augen

---

1) M. vgl. hierüber, und gegen den kleinlichen Pragmatismus älterer und neuerer Geschichtsforscher, die geistreich eindringenden Bemerkungen von L. Georgii in der früher angeführten Abhandlung über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrin. Religionsphilosophie in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3. H. S. 69 ff. 84—96.

verlieren, es musste wenigstens die Bedeutung dieses Elements für ihr eigenes religiöses Leben in hohem Grad abgeschwächt werden; andererseits nahmen sie unvermeidlich eine Menge Vorstellungen und Bestrebungen in sich auf, welche ursprünglich auf hellenischem oder heidnisch orientalischem Boden erwachsen [1], dem jüdischen Wesen innerlich fremd, ja entgegengesetzt waren. Beide Wirkungen in Einem Punkte zusammentreffend hatten eine Umbildung des Judenthums zur Folge, wodurch jenes aus seiner Abgeschlossenheit herausgeführt und mit den Ideen der griechischen Weltanschauung befruchtet wurde. Die bedeutendste Rolle musste hiebei natürlich der griechischen Philosophie, als dem Mittelpunkt der damaligen griechischen Geistesbildung, zufallen; und mochte sie auch zunächst wohl mehr indirekt, durch Vermittlung der allgemeinen Bildung, auf das Judenthum einwirken, so musste doch auf Seiten des letzteren bald auch der Trieb erwachen, die Wissenschaft eines Volkes, mit welchem man in so enger politischer Verbindung und so vielfachem Verkehr stand, von dessen Denkweise man sich schon so Vieles angeeignet, dessen Uebergewicht man so vielfach erfahren hatte, an der Quelle selbst kennen zu lernen. Und je kräftiger nun das alexandrinische Judenthum vorher schon von dem griechischen Geiste berührt war, je bedeutendere Anknüpfungspunkte der jüdische Monotheismus für die Ideen der griechischen Philosophen darbot, je mehr die religiöse Reflexion selbst, die im jüdischen Volke längst thätig war, zu spekulativen Fragen hinführte, um so natürlicher war es, dass die Bekanntschaft der ale-

1) Doch werden wir den Einfluss des orientalischen Heidenthums nicht hoch anschlagen dürfen, da die griechische Bildung diesem zu weit überlegen war, und da auch die Juden selbst von den übrigen orientalischen Bildungsformen nicht viel lernen konnten. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit dem Hellenischen.

xandrinischen Juden mit der griechischen Wissenschaft in eine tiefere Betheiligung übergieng, dass sich eine jüdisch-griechische Philosophie entwickelte. Den wesentlichen Ausgangspunkt dieser Philosophie bildete fortwährend, wie diess der jüdischen Eigenthümlichkeit gemäss war, die jüdische Religion; die Philosophie sollte nur ein Hülfsmittel für das tiefere Verständniss dieser Religion sein. In der Wirklichkeit musste sich aber freilich ihr Einfluss viel weiter erstrecken. Schon die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie setzt ein Hinausgehen über das reine Judenthum voraus, und je umfassender philosophische Bestimmungen von so verschiedenartigem Ursprung und Charakter auf die jüdische Religion angewandt wurden, um so durchgreifender musste sich diese umgestalten. Nur darf man nicht voraussetzen, dass sich die Alexandriner dieser Abweichung von dem Glauben ihrer Väter bewusst gewesen seien; — unter dieser Voraussetzung wäre ihre ganze Philosophie, es wäre namentlich ihre durchgängige, so sichtbar ernstlich gemeinte Anlehnung an's alte Testament, und ihr mühseliges Allegorisiren schlechthin räthselhaft [1]; — sie wollten vielmehr gerade die wahren Juden sein, und den wahren Sinn der alttestamentlichen Schriften an's Licht bringen; dass dieser Sinn mit den Lehren der Philosophen übereinstimmte, davon suchten sie den Grund nicht in ihrer Auslegung, sondern in der objektiven Beschaffenheit der Schrift, welche vermöge ihres höheren Ursprungs alle, auch die philosophische Wahrheit in sich haben sollte, und diese Ueberzeugung stand ihnen so fest, dass sie eben die philosophischen Sätze, welche sie selbst erst aus der griechischen Philosophie in die Schrift hineingetragen hatten, vermöge einer merkwürdigen und doch so natürlichen optischen

1) Wie diess Georgii a. a. O. 3. H. S. 91 ff. 4. H. S. 45 ff. sehr gut gezeigt hat.

Täuschung, vielmehr umgekehrt aus der Schrift in die griechische Philosophie übergegangen sein liessen [1]. Aus demselben Grunde war es ihnen auch nicht möglich, die alttestamentlichen Schriften selbst ihrem ursprünglichen Sinn gemäss aufzufassen; indem sie vielmehr ihre von den alttestamentlichen so weit abweichenden Vorstellungen als Juden durch eben diese Schriften begründen wollten, so musste sich ihnen der Sinn derselben unter der Hand umkehren, ihre Lehren und Erzählungen mussten ein Anderes bedeuten, als was sie buchstäblich genommen aussagen, das ganze alte Testament musste allegorisch aufgefasst werden; und auch hiebei würde man durchaus fehlgehen, wenn man bei den Alexandrinern selbst ein Bewusstsein darüber voraussetzte, dass sie durch diese ihre Erklärung den ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften verändern. Dieses Bewusstsein hat sogar den Stoikern gefehlt, deren philosophische Ansicht doch an sich selbst von den griechischen Mythen ganz unabhängig war, den alexandrinischen Juden, welche ihre Vorstellungen nicht blos für Andere, sondern auch für sich selbst nur an der Erklärung der alttestamentlichen Schriften zu entwickeln wussten, musste es noch weit mehr fehlen; diese Schrifterklärung war die wesentliche Form für die Bildung ihrer Ueberzeugungen, und wie sehr sie auch dem Schriftsinn Gewalt anthaten, sie selbst glaubten nur den tieferen Schriftsinn aufzuzeigen, indem sie den Buchstaben nach der Weise jener Zeit zum Symbol

1) Wir werden den Behauptungen Aristobuls und seiner Nachfolger über die Bekanntschaft der griechischen Weisen mit den alttestamentlichen Schriften noch später begegnen. Wiewohl aber diese Behauptungen als solche eine offenbare Fiktion sind, so setzen doch diese Einzelfiktionen selbst die allgemeine Ueberzeugung von der Abhängigkeit der griechischen Philosophen von der jüdischen Offenbarung, eine einfache Folge des jüdischen Offenbarungsglaubens, voraus. M. s. Georgii a. a. O. 3, 85 ff.

für Ideen machten, die ihm ursprünglich freilich ganz fremd waren [1]).

In ihrer Philosophie erscheinen die jüdischen Alexandriner zunächst als Eklektiker. Der Einheitspunkt ihres Systems liegt unverkennbar nicht auf dem rein philosophischen, sondern auf dem religiösen Gebiete. Das tiefere Verständniss ihrer väterlichen Religion ist das letzte Ziel ihres Strebens, nur ein Mittel dazu ist ihnen die Philosophie. Sie bemühen sich desshalb auch durchaus nicht um die strenge wissenschaftliche Consequenz, sondern was sie für ihren Zweck Brauchbares bei den Philosophen vorfinden, das verwenden sie, unbekümmert darum, welcher Schule es angehört, in welchem Gedankenzusammenhang es ursprünglich gestanden hat. Wir werden später die Quellen nachweisen, aus denen Philo und seine Gesinnungsgenossen geschöpft haben. Indessen schliesst diese Benützung ihrer Vorgänger eine eigenthümliche Weltanschauung noch nicht aus, und wenn sie diese allerdings wissenschaftlich weniger entwickelt, und darum auch das Ueberlieferte weniger selbständig verarbeitet haben, als ein Plato und Aristoteles vor, ein Plotinus nach ihnen, so sind sie doch desshalb nicht als principlose Synkretisten zu betrachten: ihr Princip ist nur theilweise zum selbständigen System ausgeführt, aber es lässt sich ihm nichts destoweniger weder eine bestimmte Eigenthümlichkeit noch eine bedeutende geschichtliche Wirkung absprechen.

Diese Eigenthümlichkeit ist im Allgemeinen dieselbe, welche wir bei den Neupythagoreern und den jüngeren Platonikern kennen gelernt haben. Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstrakter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschlies-

1) Auch hierüber handelt Georgii sehr gründlich a. a. O. 4. Hft. S. 3—61.

sender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die Platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus, diess sind die hervorstechendsten von den Zügen, an denen wir die Familienähnlichkeit der beiden Schulen erkennen mögen. Was die jüdischen Alexandriner von ihren griechischen Geistesverwandten unterscheidet, ist nur das Verhältniss dieses Gemeinsamen zum jüdischen Dogma und Bewusstsein. Dieses Verhältniss war aber ein zweifaches. Einerseits wurden die philosophischen Bestimmungen durch ihre Verbindung mit dem Positiven der jüdischen Religion vielfach getrübt: der eigenschaftslose Gott der Philosophen, welcher in schroffer Jenseitigkeit jede Berührung mit der Welt flieht, sollte mit dem wunderthätigen Jehovah der alten Volksgeschichte identisch sein, die Innerlichkeit und Allgemeinheit des religiösen Verhältnisses sollte dem Glauben an die Erwählung des israëlitischen Volks und an seine messianische Zukunft nicht im Weg stehen, die Philosophie selbst sollte auf die positive Grundlage der alttestamentlichen Religionsurkunden gebaut werden. Auf der andern Seite bot aber doch die jüdische Religion einer philosophischen Denkweise, wie die der Alexandriner, bedeutende Anknüpfungspunkte. Die unbedingte Erhabenheit Gottes über die Welt, die Heiligkeit Gottes, welche der Grundgedanke der alttestamentlichen Theologie ist, fand in der Transcendenz des alexandrinischen Gottesbegriffs ihren höchsten metaphysischen Ausdruck; die Annahme vermittelnder Kräfte konnte sich theils an die Engel des jüdischen Volksglaubens nach dem Exil, theils an die alte Vorstellung vom Geist Gottes anlehnen, wel-

cher letztere noch auf rein jüdischem Boden (in den Proverbien) auch schon in der beharrlicheren Form der Weisheit gefasst worden war; der Offenbarungsglaube ohnedem war ein altes Eigenthum des jüdischen Volkes, und auch das Enthusiastische dieser Offenbarung fand in der Prophetie des alten Testaments seine naheliegende Begründung. Man könnte insofern zweifelhaft sein, ob man die alexandrinische Philosophie mehr aus der inneren Entwicklung des jüdischen Bewusstseins, oder aus der Einwirkung der griechischen Wissenschaft herleiten solle. Und sofern es sich um ihren religiösen Charakter und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung handelte, müsste allerdings auch das das erstere Element ausführlicher in Betracht gezogen werden. Soll dagegen ihre philosophische Eigenthümlichkeit als solche erklärt werden — und nur diess liegt der Geschichte der Philosophie ob — so entscheidet die Thatsache, dass uns eine wesentlich verwandte philosophische Denkweise auf hellenischem Boden begegnet, ohne blos anderswoher entlehnt zu sein. Dieser Umstand beweist, dass die wesentlichen Gründe ihrer Entstehung nicht in der Eigenthümlichkeit des jüdischen Geistes, sondern nur in solchen Ursachen liegen können, welche auf die Griechen des alexandrinischen Kreises ebensogut gewirkt haben, wie auf die Juden. Wir haben schon früher versucht, diese Ursachen theils in der Entwicklung der griechischen Philosophie theils in den nationalen Verhältnissen des alexandrinischen Zeitalters nachzuweisen. Auch die jüdische Spekulation der alexandrinischen Richtung werden wir ihren philosophischen Bestandtheilen nach aus denselben Gründen zu erklären haben, und diess selbst in dem Fall, wenn die jüdische Denkweise schon bei der ersten Entstehung der alexandrinischen Philosophie mitgewirkt haben sollte, denn der bedeutendere Antheil daran würde auch dann jedenfalls auf der Seite der hellenischen Wissenschaft liegen, das

Jüdische könnte wohl anregend und fördernd, aber nicht eigentlich entscheidend gewirkt haben.

Wie weit das Alter der jüdisch-alexandrinischen Philosophie hinaufreicht, ist immer noch nicht ganz sicher ausgemittelt. Den Alexandrinern selbst musste sie natürlich mit der alttestamentlichen Dogmatik identisch, und darum nicht minder alt scheinen, als diese; aber auch die Neueren haben ihr immer noch ein höheres Alter zugeschrieben, als ihr nach dem Zeugniss der Geschichte wirklich zukommt. Es hängt hier freilich Vieles davon ab, welchen Begriff man mit dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie und ähnlichen Bezeichnungen verbindet. Begreift man darunter jede Verknüpfung griechischer Philosophie mit der jüdischen Theologie, so lassen sich die Spuren derselben allerdings bis gegen den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verfolgen; hält man dagegen die inneren Merkmale fest, durch welche sich die Lehre Philo's und seiner Schule von der älteren griechischen Philosophie unterscheidet, und mit den gleichzeitigen Erscheinungen des Neupythagoreismus und des pythagoraisirenden Platonismus in Eine Reihe stellt, die Bestimmungen über das Wesen Gottes und der Materie, über die Mittelwesen zwischen Gott und der Erscheinungswelt, über die ekstatische Erhebung zur Gottheit — fasst man die jüdisch-alexandrinische Philosophie in dieser ihrer inneren Bestimmtheit, so werden wir ihre Entstehung um ein Beträchtliches später setzen müssen. Die neueren Bearbeiter dieses Gegenstands[1]) glauben ihre Spuren schon in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments, der sog. Septuaginta, zu finden. Diese Spuren sind jedoch so schwach,

1) Gfrörer Philo u. d. alexandrin. Theosophie II, 8 ff. Dähne, geschichtl. Darstellung d. jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie II, 1 ff.

dass sie nicht einmal für eine unmittelbare Einwirkung der griechischen Philosophie auf jene Uebersetzung, keinenfalls aber für die Bekanntschaft der Verfasser mit einer Lehre beweisen können, die der philonischen verwandt gewesen wäre. Die Uebersetzung gebraucht allerdings einigemale Wendungen, welche darauf hindeuten, dass ein Theil ihrer Verfasser an der sinnlichen Erscheinung Jehovahs Anstoss genommen habe[1]), sie beseitigt auch an Einer Stelle die Vorstellung, als ob Gott Reue empfunden hätte[2]); aber dazu war in der That die philonische Lehre von der Unerkennbarkeit und Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens nicht nöthig; dass Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über jede Reue und Veränderung erhaben sei, diess hatte schon Plato und Aristoteles, ja schon der alte Xenophanes ausgesprochen, alle griechischen Philosophen, auch die stoischen Orthodoxen, hatten es anerkannt, und es galt dem gebildeten Griechen jener Zeit sosehr als Axiom, dass die jüdischen Uebersetzer des A. T. diese Sätze nicht einmal unmittelbar aus der Lehre der Philosophen, sondern ebensogut auch (wenn wir dabei überhaupt an fremden Einfluss denken wollen) aus den allgemeinen Voraussetzungen der Zeitbildung schöpfen konnten. Nicht anders verhält es sich mit den Anklängen an die philonische Kosmologie, welche sich bei den LXX finden sollen: gesetzt auch, es liesse sich beweisen, dass sich der eine oder der andere von den

1) Exod. 24, 10 f. Job 19, 27. Jes. 38, 11, auch Ex. 15, 3. 19, 3. 21, 6. Jos. 4, 24. Jes. 6, 1. Dass aber häufig auch die Erzählung von Theophanieen wörtlich wiedergegeben ist, bemerkt Dähne selbst, dem wir die obigen Stellen entnehmen, a. a. O. S. 39.

2) Gen. 6, 6 f. Anders die Uebersetzer der übrigen Bücher; s. Dähne a. a. O. S. 38.

Uebersetzern die Schöpfung nur unter der Form der **Weltbildung**, als Scheidung und Ordnung einer bereits vorhandenen Materie gedacht hätte, so würde doch diese Vorstellung nicht auf die philonische, sondern nur auf die platonische Lehre, und auch auf diese nur so unbestimmt zurückweisen, dass wir eine wirkliche Bekanntschaft der jüdischen Verfasser mit der platonischen Philosophie vorauszusetzen noch kein Recht hätten. Indessen ist auch jener Beweis nicht sicher zu führen[1]. Von der anthropologischen Terminologie Plato's und der Stoiker könnte sich in einigen Stellen eine Spur finden[2], aber wie wenig können wir daraus folgern, wenn wir

1) Die Hauptbeweisstellen sind Gen. 1, 2: *ἡ δὲ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* und Jes. 45, 18: *θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτὴν, αὐτὸς διώρισεν αὐτὴν* u. s. w. Indessen konnten in der erstern Stelle die Ausdrücke *ἀόρατος* und *ἀκατασκεύαστος* für das ebräische תֹּהוּ וָבֹהוּ ohne alle Nebengedanken gewählt werden, und in der zweiten stehen auch im Urtext Wörter, welche nicht Schaffen, sondern Bilden und Feststellen bedeuten (יָצַר und כּוֹנֵן). Von den Stellen, welche Dähne II, 12 ff. weiter anführt, ist Gen. 2, 5 eine auf falscher Wortverbindung beruhende unrichtige Uebersetzung, in die aber erst Philo die Vorstellung hineinerklärt hat, dass vor der sinnlichen eine ideale Welt geschaffen sei; die Meinung der Uebersetzer ist nur: Gras und Kraut sei in seinen Wurzeln und Keimen schon mit der Erde geschaffen worden, aber erst später aufgegangen. Gen. 2, 9. 19 muss man die Worte durch die Brille philonischer Allegorie ansehen, um über das harmlose *ἔτι* mit Dähne a. a. O. zu urtheilen: es könne »gar keinem Zweifel unterliegen,« dass sich dieses auf die frühere Schöpfung der Ideen beziehe. Ebendieselben findet Dähne S. 13 f. auch Gen. 2, 11, aber diese Annahme hat ohne Zweifel nicht mehr Grund, als die andere (S. 16), dass Jes. 40, 26 »offenbar« aus der pythagoreischen Zahlenlehre zu erklären sei, während doch das *κατ' ἀριθμὸν* auch im ebräischen Text steht, und die Abweichung von diesem, welche in den Worten *τὸν κόσμον αὐτοῦ* liegt, nichts weiter ist, als eine freiere Uebersetzung oder vielleicht auch eine Textesvariante.

2) Job. 7, 15. Ps. 51, 14 wogegen Dähne II, 59 f. Gen. 3, 14. Deut. 30, 14 ohne Grund herzieht.

bedenken, wie leicht einzelne Ausdrücke dieser Art in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen! Anderes, was für die Verwandtschaft der griechischen Uebersetzer mit der philonischen Schule beigebracht wird, führt uns statt dessen nur auf jüdische Vorstellungen, welche freilich auch jener Schule nicht fremd, aber durchaus nicht an sie geknüpft sind [1]). Noch andere von Dähne's Belegen sind entweder ganz unerheblich [2]), oder sie führen sich auf einfache Uebersetzungsfehler [3]), auf Verderbniss oder Interpolation im Text der LXX [4]), und auf Varianten im ebräischen Texte zurück [5]); einigemale ist es ihm auch begegnet, ganz richtige und naturgemässe Uebersetzungen als Beweis für die philonisirende Denkart der Uebersetzer anzuführen [6]). Alles zusammengenommen, haben

---

1) Dahin gehört das Verbot, den Jehovahnamen zu nennen, und die Vermeidung dieses Namens, worüber Dähne S. 25 ff., nebst der Engellehre, worüber Derselbe S. 55 ff. 62 ff. zu vergleichen ist. Auch hier legt Dähne den Uebersetzern Beweggründe und Vorstellungen unter, die mit nichts zu beweisen sind. Was vorliegt, führt nicht über den allgemeinen Standpunkt des Judenthums nach dem Exil hinaus.

2) Wie Gen. 2, 16 ff. die Plurale *φάγεσθε* und *φάγητε*, und Ps. 40, 7 das *σῶμα κατηρτίσω μοι*, worüber Dähne S. 20. 60 f.

3) So Gen. 4, 26 (b. Dähne S. 23), wo die unrichtige Uebersetzung der LXX einfach daher rührt, dass sie das ebräische הוּחַל von יָחַל, statt von חָלַל, ableiteten.

4) Eine Textverderbniss ist Gen. 3, 15 (Dähne 21 f.) anzunehmen, indem hier statt *τηρήσει* und *τηρήσεις* das ungewöhnliche *τειρήσει* und *-εις* stehen sollte, welches Dähne selbst aus einer andern Uebersetzung anführt, wogegen das *αὐτὸς*, durch *constructio ad sensum* auf *σπέρμα* bezogen, ganz richtig ist. Eine Interpolation möchte ich 1 Reg. 8, 53 (Dähne 44 ff.) annehmen.

5) Diess gilt von den Stellen, welche Dähne S. 22. 40. 62 anführt, Gen. 3, 17. Num. 12, 8. Deut. 32, 8. In der ersten von diesen Stellen setzt die griechische Uebersetzung die Lesart בַּעֲבוֹדֶךָ statt בַּעֲבוּרֶךָ voraus, in der zweiten בְּמַרְאֶה statt הַמַּרְאֶה, in der dritten אֵל statt יִשְׂרָאֵל.

6) Gen. 2, 21 (Dähne 17), wo *ἔκστασις* in der Bedeutung Bewusstlosigkeit für תַּרְדֵּמָה ganz richtig steht, und Exod. 3, 14 f.,

wir keinen Grund, bei den Verfassern der LXX mehr, als eine oberflächliche und vereinzelte Berührung mit griechischen Ideen vorauszusetzen, und wir würden ihrer insofern hier gar nicht zu erwähnen gehabt haben, wenn nicht die Thatsache, die man aus ihnen beweisen wollte, für die Ansicht von der Entwicklung der ganzen alexandrinischen Philosophie, und auch für die Geschichte des griechischen Alexandrinismus so wichtige Folgerungen in sich schlösse, dass wir uns ihrer Prüfung nicht entziehen durften.

Erst bei dem vielbesprochenen jüdischen Peripatetiker Aristobul[1]) finden wir eine bestimmte und unzweifel-

---

wo D. gleichfalls an einer durchaus richtigen Uebersetzung Anstoss nimmt.

1) Unter Ptolemäus Philometor (um 160 v. Chr.). Die Nachrichten über ihn hat Valckenaer in seiner gelehrten *Diatribe de Aristobulo Judaeo* (wiederabgedruckt im 4ten Band der Gaisford'schen Ausgabe von Euseb's *praeparatio evangelica*) vollständig gesammelt. Von Neueren vgl. m. Gfrörer Philo II, 71 ff. Dähne a. a. O. II, 71 ff. Die Aechtheit der Fragmente, welche Euseb. in der *praeparatio evangelica* (theilweise auch Clemens Alex.) aus Aristobuls Commentar zu den Büchern Mose's mittheilt, hat früher Hody, gegen den Valckenaer schrieb, später Eichhorn (Bibl. d. oriental. Litt. V, 253 ff.), neuerdings Lobeck (Aglaophamus I, 447) und Georgii (Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 86) in Zweifel gezogen. Mir scheint sie trotz der theilweisen Widersprüche in den Angaben der Alten über Aristobuls Zeitalter, gesichert. Der Umstand, an dem Lobeck hauptsächlich Anstoss nimmt, dass der Eusebianische Aristobul zwei Verse des orphischen ἱερὸς λόγος (V. 36 f.) anführt, welche Clemens nicht citirt — dieser Umstand dürfte wenig beweisen; denn da Clemens im Uebrigen der gleichen Recension dieses Gedichts folgt, welche wir bei Aristobul lesen, da er es mithin bereits in seiner jüdischen Umarbeitung vor sich hatte, da er auch die unterschobenen Dichterstellen, mit welchen Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, 13 ff. die Heiligkeit des siebenten Tags beweist, Strom. V, 713 Pott. in derselben Ordnung anführt, so muss entweder Clemens schon die aristobulische Schrift, oder der Verfasser der letztern muss den Clemens vor sich gehabt haben. Das letztere ist aber schon desshalb undenkbar, weil die Aristobulischen Fragmente nur von

haft sichere Beziehung des alexandrinischen Judenthums zur griechischen Philosophie, aber die spätere theosophische Richtung lässt sich auch bei ihm noch nicht erkennen. Von der wesentlichen Uebereinstimmung der mosaischen Lehre mit den besseren unter den griechischen Systemen, und zugleich von der höheren Ursprünglichkeit der alttestamentlichen Offenbarung überzeugt, behauptet Aristobul[1]), es habe lange vor der Uebertragung des Alten Testaments durch die Siebzig eine griechische Uebersetzung der mosaischen Schriften gegeben, aus welcher mit anderen alten Dichtern und Philosophen auch Plato und Pythagoras geschöpft haben; und um

---

einem Juden, nicht von einem Christen herrühren können; dass aber ein Jude des dritten Jahrhunderts den Kirchenvater benützt, oder dass sich damalige Juden überhaupt noch so eingehend mit griechischer Litteratur beschäftigt und so gut griechisch geschrieben hätten, wie unser Aristobul, ist nicht glaublich. Die Bruchstücke des Letztern enthalten aber überhaupt, wie unsere Analyse ihres Inhalts zeigen wird, nichts, was auch nur auf die Zeit Philo's hinwiese, ein Umstand, welcher sich nur aus ihrem höheren Alter erklärt, denn wer solche Schriften unterschiebt, der thut es doch in der Regel gerade desshalb, um die Vorstellungen seiner Zeit durch ältere Auktoritäten zu stützen. Wie passend daher auch die zwei Verse, welche Lobeck bei Clemens vermisst, für die Zwecke des Letztern gewesen wären, so werden wir doch annehmen müssen, dass sie dieser, auch sonst oft ziemlich flüchtig, übersehen, oder als entbehrlich übergangen habe, oder dass sie in seinem Exemplar des Aristobul fehlten; sonst könnte man sie auch, der übrigen Aechtheit der Fragmente unbeschadet, für eine spätere Interpolation halten, doch glaube ich diess nicht.

1) B. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1. VIII, 10, 4. Die Worte in der ersteren Stelle, welche Valckenaer a. a. O. S. 48 (384) für verderbt hält: *διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως*, sind einfach zu erklären: denn diese Schriften sind schon vor der Zeit des Demetrius Phal. (auf dessen Rath die Uebersetzung der LXX veranstaltet sein soll), ja vor der macedonischen und der persischen Herrschaft (denn wie konnte sie sonst z. B. Orpheus benützen?) übersetzt worden.

diese Behauptung zu beweisen, und jüdische Satzungen durch hellenische Auktoritäten zu empfehlen, trug er kein Bedenken, einem Orpheus, Linus, Homer und Hesiod Verse zu unterschieben[1]), welche ihren jüdischen Ursprung so offen an der Stirne tragen, dass man nicht weiss, ob man sich mehr über die Keckheit des Interpolators, oder über die Leichtgläubigkeit der jüdischen und christlichen Theologen wundern soll, welche sich fast zweitausend Jahre lang diesem Augenschein zu entziehen wussten[2]). Schon nach diesen Proben müssen wir erwarten, auch in Aristobuls eigenen Ansichten die Spuren seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie zu finden. Dieselben beschränken sich aber, so weit unsere Kenntniss reicht, fast ausschliesslich auf das Bestreben, aus den alttestamentlichen Lehren und Erzählungen die Anthropomorphismen zu entfernen, an denen das gebildete Bewusstsein jener Zeit Anstoss nehmen musste. Die Unsichtbarkeit Gottes wird behauptet[3]), die „Hand Gottes" und ähnliche Ausdrücke werden auf die göttliche Macht, das Sprechen Gottes wird auf die thatsächlichen Erweisungen dieser Macht gedeutet[4]): wenn die Schrift sagt, Gott ruhe, so soll diess nach Aristobul die Unveränderlichkeit der göttlichen Werke, den Bestand der Weltordnung bezeichnen[5]), wenn Moses erzählt, dass Gott im Feuer auf den Sinai herabgestiegen sei, so wollte er damit nur eine wunderbare Offenbarung Gottes schildern, welche den Israëliten, ohne ein wirkliches

---

1) B. Eus. a. a. O. XIII, 12.

2) So wird z. B. in einem angeblich orphischen Gedicht von Abraham, von Moses und den 10 Geboten gesprochen, Homer muss den siebenten Tag als heilig bezeichnen und von der Vollendung der Schöpfung am siebenten Tag reden u. s. w.

3) A. a. O. XIII, 12 V. 11. 20 des angeblich orphischen Gedichts.

4) A. a. O. VIII, 10, 1. 7 f. XIII, 12, 3 f.

5) Ebd. VIII, 10, 9 ff. XIII, 12, 11.

körperliches Medium, in der Weise einer Vision zu Theil wurde[1]). Hierin liegt noch durchaus nichts, was sich nicht aus dem Einfluss der platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophie vollständig erklären liesse, und auch die Andeutung der mosaischen Erzählungen und Ausdrücke, überhaupt die ganze allegorische Erklärung der alttestamentlichen Schriften, hat an der stoischen Mythendeutung ihr vollkommen genügendes Vorbild[2]). Nur kann sich Aristobul freilich zu dem hylozoistischen Pantheismus der Stoiker nicht entschliessen: in seiner Ueberarbeitung des orphischen Gedichts, welches ursprünglich diese Ansicht ausspricht, wird durch mehrere beachtenswerthe Aenderungen und Zusätze ausdrücklich darauf bestanden, dass Gott nicht blos der Herr, sondern auch der Schöpfer der Welt sei, dass von ihm selbst nur Gutes ausgehe, die schädlichen Kräfte dagegen nur seinem Gefolge, nicht ihm selbst angehören[3]). Indessen begreift sich dieser Zug ohne alles Weitere aus dem Standpunkt des jüdischen Theismus, und wenn je ein philosophisches Element hiebei mitwirkte, so brauchen wir nicht über die platonische und peripatetische Lehre hinauszugehen: Aristobul stellt sich in dieser Beziehung in ein ganz ähnliches Verhältniss zum stoischen Pantheismus, wie der Verfasser der Schrift *Περὶ Κόσμου*[4]). Ob

1) Ebd. VIII, 10, 12 ff.

2) Aristobul selbst erinnert an diese, wenn er den König, welchem sein Werk gewidmet ist, b. Eus. VIII, 10, 2 auffordert: *φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς, καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.* M. vgl. hiezu, was in der 1. Abtheilung dieses Theils S. 108 f. 113 f. über die *physica ratio* der Stoiker und ihre Polemik gegen die Anthropomorphismen bemerkt wurde.

3) Es ergiebt sich diess aus V. 8. 13 ff. 33 f. 39 des *ἱερὸς λόγος* nach der Recension des Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, wenn wir dieselben mit den betreffenden Stellen in der älteren Recension desselben Gedichts b. Justin Coh. ad Gr. c. 15 vergleichen.

4) S. unsere 1. Abth. S. 355 ff.

unser Philosoph eine präexistirende Materie als zweites Princip neben der Gottheit angenommen hat, ist nicht ganz sicher[1]), jedenfalls würde diese Annahme gleichfalls nicht über Plato (so wie dieser damals verstanden wurde) und Aristoteles hinausführen. Auch die Aeusserungen über die Weisheit[2]) berechtigen uns durchaus nicht, an eine Hypostasirung der Weisheit im Sinn der späteren Logoslehre zu denken, da sie gar nichts weiter besagen, als dass die ganze Welt das Werk der göttlichen Weisheit, und diese insofern vor der Welt sei. Wenn Aristobul endlich zur Empfehlung der jüdischen Sabbathsgesetze in eine pythagoraisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl eingeht[3]), so war eine solche dem Juden auch schon durch die altpythagoreische Zahlenspekulation viel zu nahe gelegt, als dass wir ihm desshalb die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der neupythagoreischen Denkweise zuschreiben dürften, und wenn in demselben Zusammenhang der siebente Schöpfungstag zugleich auch auf den ersten, an welchem das Licht geschaffen wurde, zurückgeführt, und die Vernunft, mit einer willkührlichen Abweichung von der stoischen Zählung der Seelenkräfte, als das siebente Seelenvermögen bezeichnet wird[4]), so liegt auch hierin durchaus kein Zeichen von näherer Verwandtschaft mit dem späteren Alexandrinismus. Wenn daher neuere Geschichtsforscher[5]) bei Aristobul schon die wesentlichen Grundzüge der philonischen Lehre zu finden wussten, so können wir nicht beistimmen. Was er mit Philo theilt, ist nur die Verknüpfung der jüdi-

1) Man schliesst es daraus, dass er V. 8 des orphischen Gedichts den Schöpfer durch *κόσμοιο τυπωτὴν* bezeichnet.

2) B. Eus. XIII, 12, 10 f.

3) A. a. O. §. 12 ff.

4) A. a. O. §. 9. 12. 15.

5) Gfrörer Philo u. s. w. II, 74 ff. und noch mehr Dähne Darst. der jüd. alexan. Religionsphil. II, 96 ff.

schen Theologie mit eklektisch benützten griechischen Philosophemen, hat aber Aristobul schon diese Richtung, aller Wahrscheinlichkeit nach, lange nicht so weit verfolgt, wie Philo, so ist vollends von den eigenthümlichen Lehren, welche dem Letztern seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie geben, bei Aristobul noch keine sichere Spur zu finden.

Bestimmter sind die Merkmale der spätern Theosophie dem Berichte des angeblichen **Aristeas** über die Entstehung der LXX [1]) aufgedrückt; nur ist die Abfassungszeit dieser Schrift so unsicher, und ein höheres Alter derselben so unwahrscheinlich [2]), dass sie für die Frage über den Ursprung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie nicht in Betracht kommt; abgesehen von dieser Frage hat sie aber wenig Werth, und vollends ihr philosophischer Inhalt ist so dürftig, dass wir uns hier mit der Verweisung auf Gfrörer's [3]) und Dähne's [4]) Auszüge begnügen können. Aus demselben Grunde kann das sog. **vierte Buch der Maccabäer** [5]) hier nicht weiter untersucht werden, besonders da sich die alexandrinische Denkweise des Verfassers weit mehr durch solche

1) In den Ausgaben des Josephus, z. B. der Haverkamp'schen, abgedruckt in besonderer Ausgabe Oxf. 1692.

2) Zwar kennt schon Aristobul in einer oben angeführten Aeusserung die Sage von der Betheiligung des Demetrius Phalereus bei der Uebersetzung der LXX, welche Pseudo-Aristeas gleichfalls hat, aber nichts weist darauf hin, dass er sie gerade diesem entnommen habe. Erst Philo scheint ihn in seiner Erzählung über die Entstehung der LXX (V. Mos. II, 138 M. 657 H folg.) mit Bestimmtheit vorauszusetzen (weniger beweisen die allegorischen Erklärungen, in denen er mit ihm zusammentrifft, s. Dähne II, 210), und ganz sicher ist diess erst von Joseph. Antiqq. XII, 2.

3) II, 61 ff.

4) II, 205 ff.

5) Eigentlich περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, früher dem Josephus zugeschrieben und in den Ausgaben desselben abgedruckt. Auszüge daraus bei Gfrörer II, 180 ff. Dähne II, 190 ff.

Züge bemerklich macht, welche der gesammten jüdisch-griechischen Bildung, als durch solche, welche der Philonischen Schule eigen sind; das Hervorstechendste ist bei ihm neben der jüdischen Theologie die stoische Moral. Andere Schriften, die man in den Kreis der vorliegenden Untersuchung gezogen hat, tragen theils gar kein alexandrinisches Gepräge, theils enthalten sie nur so unbestimmte Anklänge an die philosophischen Ideen der alexandrinischen Schule, dass es voreilig wäre, das Dasein dieser Schule in der Zeit ihrer Entstehung aus ihnen zu schliessen. Dahin gehört das zweite und dritte Buch der Maccabäer [1]), das dritte Buch Esra [2]), die jüdischen Stücke der Sibyllinen [3]). Selbst die Weisheit des Siraciden können wir kaum unter die Vorläufer der Philonischen Philosophie rechnen [4]).

1) M. s. darüber Gfrörer II, 52 ff. Dähne II, 180 ff., von denen schon der Letztere einige Beweise des Erstern für den Alexandrinismus der beiden Schriften widerlegt hat. Genau genommen ist es im Grunde nur die Unterscheidung des im Himmel wohnenden Gottes von seiner Machtoffenbarung im Tempel zu Jerusalem (2 Macc. 3, 38 ff.), worin sich die alexandrinische Denkweise des Verfassers von 2 Macc. dogmatisch ausspricht, wogegen der Auferstehungsglaube desselben (7, 9—14. 14, 46), den Dähne vergeblich zu beseitigen sucht, für sich schon beweisen kann, wie wenig jene schwache Spur auf die entwickelte alexandrinische Lehre zu schliessen berechtigt.

2) Worüber Dähne II, 116 ff., der aber für mich wenigstens nicht bewiesen hat, dass der Verfasser dieser Schrift »in die Mysterien der alexandrinischen Juden eingeweiht war«. Wenn das Buch auch alexandrinisch sein mag, so ist es doch in keiner Beziehung als Urkunde für die alexandrinische Philosophie zu gebrauchen.

3) Die letzteren werden von Gfrörer II, 121—172 mit unverhältnissmässiger Ausführlichkeit besprochen. Ich habe darin keine weitere Spur eines Zusammenhangs mit der Philosophie entdeckt, als im Proömium V. 18 die Bezeichnung Gottes: πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ. Was kann aber diese vereinzelte Aneignung eines Gedankens beweisen, der in jener Zeit (etwa um den Anfang der christlichen Zeitrechnung) gäng und gäbe war?

4) Wie diess schon Dähne II, 126 ff. theilweise gezeigt hat. Ge-

Dagegen nimmt das pseudosalomonische Buch der Weisheit unter diesen keine unwichtige Stelle ein. Die Verwandtschaft dieser Schrift mit Philo lässt sich nicht läugnen. Können wir auch nicht zugeben, dass in der berühmten Stelle über die Weisheit 7,22—8,1.5 vgl. 9,4 diese göttliche Eigenschaft schon wirklich, in dogmatischem Sinn, hypostasirt oder gar personificirt sei, so befindet sich doch der Verfasser unbestreitbar auf dem Wege zu einer solchen Hypostasirung, er beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichts, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit, als einen feinen, verständigen, reinen, schlechthin wirksamen Geist, welcher durch die ganze Welt verbreitet und doch unzertheilt in sich bleibend Alles künstlerisch bilde, und von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergehe. Lässt sich in dieser Schilderung einerseits die stoische Idee des Weltgeistes, der alldurchdringenden künstlerischen Weltvernunft, nicht verkennen [1]), so tritt auf der andern Seite zugleich auch das Bestreben hervor, diese in der Welt wirkende Gotteskraft von dem göttlichen Wesen selbst

---

rade die Stelle, auf welche man in der Regel das meiste Gewicht legt, die Schilderung der Weisheit c. 24, geht über die dichterische Personifikation, welche wir schon in den Proverbien 8, 22 ff. also noch auf rein ebräischem Boden treffen, nur durch die Bestimmung V. 3 hinaus, dass die Weisheit vor der Weltschöpfung aus dem Munde Gottes ausgegangen, die Erde wie ein Nebel bedeckt habe. Auch dieser Zug erklärt sich aber aus der naheliegenden Combination der Weisheit mit dem Geist Gottes Gen. 1, 2. Aber auch was Dähne S. 141 f. geltend macht, beweist zwar für die Einmischung alexandrinischer Vorstellungen in diese (um 120 v. Chr. in's Griechische übersetzte) Schrift, nur sind diese Vorstellungen durchaus jüdisch-theologischer, nicht philosophischer Art.

1) An stoische Einflüsse erinnern auch die vier Kardinaltugenden, welche 8, 7 in Chrysipps Weise auf die σοφία als ihre Wurzel zurückgeführt werden. M. vgl. über Chrysipp unsere 1. Abthl. S. 165 f.

zu unterscheiden, wenn der Verfasser c. 10 (vgl. auch c. 14, 3. 17, 2) alle die Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche das alte Testament unmittelbar von Gott ausgehen lässt, statt dessen auf die göttliche Weisheit zurückführt [1]). Die metaphysische Begründung dieser Ansicht durch die Lehre von der absoluten Transcendenz Gottes findet sich allerdings hier noch nicht [2]), und ebensowenig die Philonische Fortbildung der Weisheit zum Logos [3]), aber leichtere Spuren der Denkweise, welche in jener Lehre ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, lassen sich noch mehrfach nachweisen. Dahin gehört der Satz [4]), dass der Tod nicht von Gott herrühre, sondern nur durch die eigene That des Menschen und die Verführung des Teufels in die Welt gekommen sei, denn Gott habe alle Geschöpfe nur zum Leben bestimmt. Dieser Satz geht entschieden weiter, als die Behauptung, welche wir oben bei Aristobul treffen, dass die verderblichen Erfolge nicht u n m i t t e l b a r von Gott bewirkt seien, denn er lässt dieselben gar nicht von ihm bewirkt werden, hier ist wirklich eine Spur von jenem Dualismus, in dem wir ein unterscheidendes Merkmal des neupythagoreischen und der verwandten Systeme erkannt haben: das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommen-

1) So namentlich V. 17, wo statt Jehovah's die *σοφία* es ist, welche den Israëliten in der Wüste mittelst der Wolken- und Feuersäule den Weg zeigt.

2) Denn c. 9, 13 ff. kann man dafür natürlich nicht anführen. — M. vgl. auch 2, 23, wornach der Mensch unmittelbar das Abbild Gottes ist, nicht blos, wie bei Philo, des Logos.

3) In den drei Stellen über das Wort Gottes 9, 1 f. 16, 12. 18, 14 ff. bezeichnet der *λόγος* eben nur das gesprochene Wort; auch die letzte enthält nicht eine dogmatische, sondern nur eine poëtische Personifikation, worin V. 16 dem Homerischen *οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει* nicht blos ähnlich, sondern wahrscheinlich auch nachgebildet ist.

4) 1, 13 ff. 2, 23 f. vgl. 11, 24 ff.

heit auf der andern Seite ist so stark, dass man jenes nur durch die Voraussetzung eines zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Princips zu erklären weiss. Auch die anthropologische Seite dieses Dualismus ist unserem Buche nicht fremd. Der Leib ist nach seiner Darstellung eine Bürde, welche die Seele niederdrückt und zu höherer Erkenntniss unfähig macht (9, 14 ff.), der Geist ist höheren Ursprungs und tritt aus einer höheren Welt in den Leib ein [1]), er ist desshalb auch seinem Wesen nach unvergänglich, und kehrt beim Tode, wenn er sich dessen nicht unwürdig gemacht hat, in ein besseres Leben zurück [2]). In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Annahme einer präexistirenden Materie, aus welcher Gott die Welt geformt habe (11, 17) grössere Bedeutung. So wenig wir auch schon den Philonischen Lehrbegriff in dem Buche der Weisheit finden können, so lässt sich doch nicht läugnen, dass die Geistesrichtung, welcher Philo ihre wissenschaftliche Vollendung gab, hier schon entschieden angesetzt hat. Nur müssen wir auch bei dieser Urkunde bedauern, dass sich ihr Alter nicht sicher ausmitteln lässt. Dass sie einer älteren Entwicklungsform der alexandrinischen Philosophie angehört, als Philo, ist augenscheinlich; für ihr höheres Alter spricht auch der Umstand, dass sie wahrscheinlich schon dem Apostel Paulus einem jüngeren Zeitgenossen Philo's, bekannt

1) 8, 19 f. sagt Salomo: *παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.* Hierin liegt offenbar die Vorstellung von der Präexistenz. Dagegen ist Dähne II, 168 entschieden im Irrthum, wenn er in dem *παράπτωμα ἴδιον* Adams, 10, 1 das Herabsinken der Seele in den Leib findet; es ist der Sündenfall der Genesis und das Prädikat *ἴδιον* bezeichnet das Selbstverschuldete im Gegensatz zur göttlichen Wirksamkeit. Ebenso unrichtig schliesst Gfrörer II, 241 aus dem *μόνον κτισθέντα* derselben Stelle auf die Lehre von der Mannweiblichkeit Adams.

2) 2, 23. 3, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17. 15, 8.

war [1]). Wie weit sie dagegen über Philo hinaufreicht, lässt sich nicht ausmachen [2]). Mehrere Spuren scheinen darauf hinzuweisen, dass sie aus der Sekte der Therapeuten hervorgieng [3]). Aber wie alt diese ist, haben wir gleichfalls erst zu untersuchen.

Die ägyptischen Therapeuten und ihre Abkömmlinge, die palästinensischen Essener [4]) stehen nicht blos mit der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, sondern auch mit dem Neupythagoreismus in einem so nahen Zusammenhang, dass wir sie als Zeugen für das Dasein dieser

---

1) Dieser von Grimm (Einleit. z. s. Commentar S. LXX) bestrittene Umstand scheint mir aus Röm. 1, 20 ff. vgl. m. Weish. 13, 1 ff. Röm. 9, 21 vgl. Weish. 15, 7 hervorzugehen.

2) Grimm a. a. O. S. LXVII schliesst aus c. 6, 1 ff., dass das Buch noch unter den Ptolemäern verfasst sei, dieser Schluss ist jedoch sehr unsicher. Die *δικαςαὶ περάτων γῆς* könnten eher auf Römer (etwa das zweite Triumvirat) deuten.

3) Wie diess schon Eichhorn (Einl. in d. apokryph. Schr. des A. T. S. 134 f. 150) Gfröber (II, 265 ff.) und Dähne (II, 170), unter Grimm's (a. a. O. S. LVI) Widerspruch, vermuthet haben. Kann hiefür auch c. 3, 13 f. nicht beweisen, so scheint sich dagegen c. 16, 26 ff. auf die essenisch-therapeutische Sitte des Gebets vor Sonnenaufgang (Philo vit. contempl. S. 475 M. 892 H. Jos. B. J. VIII, 2, 5) zu beziehen, 18, 24 erinnert an das Allegorisiren der Therapeuten, und die Stelle 4, 8 f. (*γῆρας γὰρ τίμιον ὀ τὸ πολυχρόνιον .. πολιὰ, δέ ἐςιν φρόνησις ἀνθρώποις*) spricht den Grundsatz derselben aus (b. Philo a. a. O. 481 M. extr. 899 H.): *πρεσβυτέρους γὰρ ὀ τοὺς πολυετεῖς καὶ παλαιοὺς νομίζουσιν ... ἀλλὰ τοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνηβήσαντας καὶ ἐνακμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας.*

4) M. vgl. über dieselben Gfröber II, 280 ff. Dähne I, 439 f. und die weitere von dem Letztern angeführte Litteratur. Die wesentliche Identität der beiden Sekten scheint mir durch Gfröber S. 299 ff. bewiesen; die Unterschiede, welche Dähne S. 442 geltend macht, betreffen doch nur minder wesentliche Punkte. Auch die Identität der zwei Namen muss ich anerkennen: *Ἐσσαῖος* von אסה, heilen, ist soviel als *θεραπευτής* (vgl. Jos. B. J. II, 8, 6), wenn auch Philo de vita contemplat. 890 H. 471 M. für das letztere noch eine andere Erklärung freistellt; er selbst weiss übrigens auch diess auf die Essener zu deuten qu. omn. prob. lib. 876 H. 457. M.

Denkweise nicht übergehen dürfen. Sie selbst wollten allerdings zunächst nichts weiter sein, als Schüler und Ausleger der alttestamentlichen Schriften [1]; aber das Gleiche will auch Philo; wie wenig sie in der Wirklichkeit hiebei stehen blieben, erhellt schon daraus, dass sie jene Schriften durchaus allegorisch und symbolisch erklärten [2], indem sie den buchstäblichen Sinn nur für den Leib, den allegorischen allein für die Seele der Schrift hielten [3]. Diess weist bei ihnen, wie bei Philo, auf eine Spekulation hin, welche wesentlich über die alttestamentliche Lehre hinausgehend nur aus anderweitigen Einflüssen erklärt werden kann. Als der Grundzug dieser Spekulation erscheint dieselbe dualistische Welt- und Lebensansicht, die wir schon früher bei den Neupythagoreern gefunden haben. Der Ausgangspunkt dieses Dualismus war ohne Zweifel die Ethik; von den Essenern wenigstens wird bezeugt [4], sie haben den logischen Theil der Wissenschaft als unnütz den Wortklaubern, den physikalischen, so weit er nicht das Dasein Gottes und die Weltschöpfung betrifft, als transcendent den philosophischen Schwätzern überlassen, um so fleissiger haben sie dagegen die Ethik angebaut. Diese Ethik ist nun wesentlich auf den Dualismus des Leiblichen und des Geistigen im Menschen gestützt, ihre Grundforderung ist die

1) Philo de vita contempl. 892. 901 H. (475. 483 M.) qu. omn. prob. lib. 877 H. 458 M.

2) Philo vit. contempl. 475 M. von den Therapeuten: *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες.* Ebd. 483 u.: *αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις.* Qu. omn. prob. lib. 458 von den Essenern: *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.*

3) Philo vit. contempl. 483 f.

4) Philo qu. omn. prob. lib. 458 M. 877 H. In Philo's Darstellung dieses Punkts lässt sich freilich die Erinnerung an die bekannte Behauptung Aristo's (s. 1ste Abthl. S. 17, 1) kaum verkennen; diese scheint aber überhaupt ein Losungswort für die einseitigen Ethiker jener Zeit gewesen zu sein.

ascetische Abtödtung der Sinnlichkeit. Die Essener verabscheuten, wie JOSEPHUS sagt [1]), die Lust als Sünde, sie legten daher den höchsten Werth auf die Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung; ebenso galt den Therapeuten die Enthaltsamkeit als die Grundlage aller Tugend [2]); dass es sich aber hiebei nicht blos um die Mässigung und Beherrschung, sondern um möglichste Ausrottung der sinnlichen Triebe handelte, diess zeigen die besonderen Lebensvorschriften, in denen die Forderung der Enthaltsamkeit näher ausgeführt wird. Die beiden Sekten verboten ihren Mitgliedern die Ehe [3]), beide beschränkten sich nicht blos im Allgemeinen in Nahrung und Kleidung auf das Nothwendigste [4]), sondern sie enthielten sich auch grundsätzlich des Weins und des Fleisches [5]), ja die Thera-

---

1) B. Jud. II, 8, 2: *ὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποςρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνυσι.* Die Angaben des Josephus über die Essener sind um so glaubwürdiger, da er sich mit den drei jüdischen Hauptsekten persönlich bekannt gemacht hatte: vita 2, 2.

2) PHILO vit. contempl. 476 M. 894 H.: *ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομῦσιν ἀρετάς.*

3) PHILO b. EUS. pr. ev. VIII, 11, 14, vgl. vit. contempl. 482 M. c. 899 H. JOSEPH. Antiqq. XVIII, 1, 5. B. J. II, 8, 2. Nur ein Theil der essenischen Sekte, und zwar offenbar die Minderzahl, war es, welche die ursprüngliche unbedingte Verwerfung der Ehe aufgab, und diese Verbindung als eine für die Erhaltung des Menschengeschlechts nothwendige Einrichtung lebhaft empfahl. Auch diese sprechen aber dem sinnlichen Moment der Ehe jede selbständige Berechtigung ab, indem sie die Geschlechtsgemeinschaft streng auf den Zweck der Kinderzeugung beschränken. Jos. B. J. II, 8, 13.

4) PHILO vit. contempl. 477 M. Anf. 894 f. H. Jos. B. J. II, 8, 4 f.

5) PHILO a. a. O. von den Therapeuten: sie essen nur Brod, Salz und Ysop, ihr Getränke ist nur das Wasser. Ebd. 483 M. o. 900 H. wird dasselbe bestimmter von den heiligen Mahlen der Therapeuten ausgesagt, aber der Grund dieser Bestimmung, dass der Wein ein *φάρμακον ἀφροσύνης* sei und üppige Kost die Begierde aufreize, musste ganz allgemein gelten. Die Essener hatten vielleicht hierüber im Zusammenhang mit ihrer arbeitsameren Le-

peuten hielten das Essen und Trinken überhaupt für etwas Unreines, und wagten desshalb nichts zu geniessen, ehe das reine Licht der Sonne verschwunden war[1]). Dieselbe Gesinnung spricht sich auch in der freiwilligen Armuth der beiden Sekten[2]) aus: wer den geistigen Reichthum besitzt, der darf nicht zugleich äusseren besitzen wollen[3]), was dem sinnlichen Leben dient, von dem muss sich der Freund eines höheren Lebens abwenden. Dass diese ethischen Grundsätze mit einem anthropologischen und metaphysischen Dualismus in Verbindung stehen, würden wir kaum bezweifeln können, wenn uns auch nichts Weiteres hierüber bekannt wäre; wir wissen aber auch ausdrücklich, dass die Essener den Leib als einen Kerker betrachteten, in welchen die Seele aus einem früheren höheren Leben gebannt worden sei, und dass sie den Tod als eine Befreiung von langer Knechtschaft begrüssten[4]). Inwieweit sie diesen Dualismus auf die Gesammtheit des Wirklichen ausdehnten, wird nicht berichtet, aber ihre Ansicht von der Sinnlichkeit und dem Körper setzt voraus, dass sie die Materie überhaupt für unrein an-

---

bensweise, minder strenge Grundsätze, dass aber auch ihnen die Enthaltung von Wein und Fleisch verdienstlich schien, beweisen die christlichen Essener, die Ebjoniten.

1) Philo a. a. O. 476, M. 894. H.: *σιτίον δὲ ἢ ποτὸν ὀδεὶς ἂν αὐτῶν προςενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας* Dem Anblick der Sonne suchte man alles Unreine zu entziehen; Jos. B. J. II. 8, 9.

2) Philo a. a. O. 473 M. 891 H. qu. omn. prob. lib. 457 M. 876 H. unt. Jos. B. J. II, 8, 3.

3) Philo vit. contempl. 473: *ἔδει γὰρ τὲς τὸν βλέποντα πλῦτον ἐξ ἑτοίμου λαβόντας τὸν τυφλὸν παραχωρῆσαι τοῖς ἔτι τὰς διανοίας τυφλώττουσιν.*

4) Jos. B. J. II, 8, 11. Den Zustand nach dem Tode hätten sich die Essener dieser Stelle zufolge weniger nach dem pythagoreisch-platonischen Muster, als nach den Vorstellungen des griechischen Volksglaubens ausgemalt. Wahrscheinlich hat aber Josephus die jüdischen Lehren vom Paradies und vom Scheol in ein griechisches Gewand gekleidet.

sahen, und je bestimmter sie nun an dem Grundsatz festhielten, dass das Böse nicht von Gott herstammen könne [1]), um so mehr dürfen wir annehmen, sie haben den Grund desselben in der Materie gesucht, und demzufolge die Materie der Gottheit dualistisch entgegengesetzt. Dass sie in pythagoreischer Weise einen durch das Weltganze sich hindurchziehenden Gegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Guten und Bösen annahmen, wird auch durch andere Spuren und durch die Lehre der Ebjoniten von dem ursprünglichen Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, des Guten und Schlechten, bestätigt [2]). Aus diesem Dualismus stammen wohl auch zwei Züge, welche sich als gemeinsame Eigenthümlichkeit durch den Neupythagoreismus, den Essäismus und Ebjonitismus hindurchziehen, das Verbot des Eides [3]), und die Verwerfung der Thieropfer [4]): die Gottheit schien

---

1) Philo qu. omn. prob. lib. 458 M. 877 H. unten.

2) Nach Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 14 gaben die Essäer für ihre Ehelosigkeit den Grund an: *διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον ἐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παλεῦσαι* u. s. w. Aehnlich sagt Jos. B J. II, 8. 2, sie enthalten sich der Ehe, nicht weil sie diese an sich für unrecht halten, sondern *τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Das Weibliche galt ihnen also überhaupt für das schlechtere Princip. Denselben Gegensatz scheinen sie auch als den des Rechten und Linken gefasst zu haben; nur hieraus erklärt sich wenigstens die Vorschrift bei Jos. B. J. II, 8, 9, nicht nach rechts auszuspucken. Auch der obenberührte Gegensatz von Licht und Finsterniss und die Verehrung der Sonne gehört hieher. Wir treffen somit hier denselben Dualismus der Principien, welchen die Neupythagoreer und die christlichen Ebjoniten (Clem. Homil. II, 15. 33. III, 22) in ähnlichen Formeln aussprechen.

3) Philo qu. omn. pr. lib. 458 M. 877 H. unt. Jos. B. J. II, 8, 6. (Wenn ebd. §. 7 die schauerlichen Einweihungseide der Essener erwähnt werden, so haben wir uns diess wohl so zu erklären, dass hiebei, wie in den Clement. Homilien *Διαμαρτ.* 1 f. die F o r m des Eids vermieden wurde.)

4) Philo qu. omn. prob. 457 M. 876 H. Jos. Antt. XVIII, 1, 5, wo als Grund dieser Sitte angegeben wird, dass die Essener

zu heilig, als dass sie durch den Eid in die menschlichen und weltlichen Angelegenheiten verwickelt werden durfte, und die Thieropfer werden wohl nicht blos desswegen untersagt, weil die Tödtung eines lebendigen Wesens für unrecht, sondern auch weil die Thiere selbst, im Vergleich mit den Pflanzen, wegen des Zeugungsakts, für weniger rein galten[1]). Je schärfer aber hiemit der Gegensatz von Gott und Welt gespannt war, um so lebhafter musste auch das Bedürfniss einer Vermittlung zwischen beiden empfunden werden. Diese Vermittlung fanden die Esseer, und ohne Zweifel auch die Therapeuten, in den Engeln, welche bei ihnen eine ähnliche Rolle gespielt zu haben scheinen, wie die Dämonen bei den heidnischen Neupythagoreern und den jüngern Platonikern[2]); zugleich verehrten sie aber mit diesen auch die sichtbare Offenbarung der göttlichen Kraft in den Elementen[3]), und vor Allem die Sonne, als das Abbild des höheren Lichtes[4]).

---

ihren heiligen Gebräuchen einen höheren Werth beilegen, als den Opfern. Wenn Jos. a. a. O. auch wieder von össenischen Opfern redet, so haben wir doch dabei an keine Thieropfer zu denken, sondern an solche, wie sie bei den Therapeuten (Philo vit. contempl. 485 M. 902 H. o.) üblich waren.

1) Ebendahin gehört auch die übertriebene Strenge der essenischen Sabbathsfeier (Jos. B. J. II, 8, 9): der Gott geweihte Tag soll von jeder materiellen Verrichtung rein gehalten werden.

2) Nach Jos. B. J. II, 8, 7 mussten die Neuaufzunehmenden ausdrücklich schwören, die Namen der Engel geheimzuhalten, die Angelologie gehörte mithin zu den innersten Mysterien der Parthei, was allerdings auch mit magischem Gebrauch der Engelnamen zusammenhängen mag. Gfrörer II, 318 denkt bei den Engelnamen an den Logos, wozu uns aber nichts berechtigt.

3) M. vgl. die Διαμαρτυρία vor den Clementinischen Homilien, die ohne Zweifel dem essenischen Einweihungseid nachgebildet ist. Besondere Heiligkeit wurde dem Wasser beigelegt, wie diess aus der Sitte der heiligen Waschungen und Clem. Hom. XI, 24. Recogn. VI, 8 hervorgeht.

4) Philo vit. contempl. 475 M. 892 H.: die Therapeuten verrichten ihre Gebete beim Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, und

Das Verhältniss des Menschen zur Gottheit wird theils von der Heiligkeit des Lebens, theils von dem religiösen Wissen abhängig gemacht, dem das therapeutisch-essenische Schriftstudium dient; in ersterer Beziehung tritt neben den eigenthümlichen Sitten und der Ascese der Sekte namentlich die ausgedehnteste Ausübung einer Menschenliebe hervor, welche sich neben anderen, von Philo und Josephus, bemerkten Zügen besonders auch in der Verwerfung der Sklaverei [1], einer von den Unterscheidungslehren der Parthei, ausspricht. Zu den Früchten der Frömmigkeit rechneten sie neben ihrer jenseitigen Belohnung auch gewisse übernatürliche Wirkungen: die Essener scheinen Magie getrieben zu haben [2], und der Weissagung legten sie einen so hohen Werth bei, dass wir wohl annehmen dürfen, sie haben dieses übernatürliche Wissen in der Weise der Neupythagoreer und der Ebjoniten für das eigentliche Merkmal einer höheren Weisheit gehalten [3].

Wann die Essener oder die Therapeuten zuerst auftraten, lässt sich nicht bestimmt angeben. Philo [4] kennt alle Schriften, welche von den Therapeuten gebraucht und deren Verfasser für die Stifter dieser Parthei gehalten wurden, und bestimmter verlegt Josephus [5] die Essener schon in die Zeit Jonathans des Makkabäers. Es

---

zwar bei dem ersteren εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι. Jos. B. J. II, 8, 5: die Essener sprechen beim Aufgang der Sonne: πατρίους τινὰς εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.

1) Philo vit. contempl. 482, M. 900 H. qu. omn. pr. lib. 457 M. 877 H. Jos. Antt. XVIII, 1, 5.

2) M. vgl. Jos. B. J. II, 8, 6, Schl.

3) Jos. B. J. II, 8, 12 vgl. ebd. I, 3, 5. Antt. XV, 10, 5. XVII, 12, 5. Ueber die Lehre der Neupythagoreer und der pythagoraisirenden Ebjoniten von der Prophetie s. o.

4) Vit. contempl. 475 M. unt. 893 H. vgl. ebd. 484 M. 901 H. unt.

5) Antt. XIII, 5, 9.

fragt sich jedoch, wie viel auf diese Angaben zu bauen ist. Dass die Therapeuten Schriften unter alten Namen gebrauchten, ist nicht zu bestreiten, aber wer verbürgt uns, dass diese Schriften ächt waren, und dass ihre Verfasser wirklich der Therapeutensekte angehörten. Diese Sekte selbst hat die Aechtheit von Schriften, wie unsere Weisheit Salomo's, oder wie die Salomonischen Zauberbücher, deren Josephus [1]) erwähnt, gewiss nicht bezweifelt; wenn sie die angeblichen Verfasser solcher Schriften für ihre Stifter hielt, konnte sie sich einen sehr alten Ursprung zuschreiben. Wenn sie aber auch nur einen Aristobul zu den Ihrigen rechnete, wie diess auch noch Neuere gethan haben, so hatte sie immer noch einen Schriftsteller aus der Zeit, in welcher Josephus der Essener erstmals Erwähnung thut. Auf diese Partheizeugnisse gründen sich aber wahrscheinlich die zwei obigen Angaben, Zeugnisse, denen wir um so mehr zu misstrauen Grund haben, je weniger die Parthei vom Standpunkt ihres Offenbarungsglaubens aus den jüngeren Ursprung ihrer Lehre zugeben konnte. Führt doch Eusebius [2]) die Schule der jüdischen Geheimweisheit ohne Zweifel jüdischen Quellen folgend, geradezu auf Moses selbst zurück. Noch weniger können die sonstigen Aussagen beweisen, welche für das höhere Alter der therapeutischen Schule angeführt werden [3]). Ein sicheres Merkmal ihres Ursprungs wird vielmehr nur in ihrem dogmatischen Charakter zu finden sein. Dieser lässt uns nun im Neupythagoreismus die Wurzel erkennen, aus welcher nicht blos die philosophische Richtung der Therapeuten und Essener, sondern auch ein Theil ihrer Sitten und Ge-

1) Antt. VIII, 2, 5, eine Stelle, die Gfrörer II, 554 mit Recht zur Erklärung der Aussage über die Essener B. J. II, 8. 6 benützt.

2) Praep. ev. VIII, 10, 18.

3) Von Gfrörer II, 348 ff.

bräuche herstammt. Neupythagoreisch ist der Dualismus von Geist und Materie, welcher nicht blos die ethischen, sondern auch die anthropologischen und metaphysischen Ansichten dieser Sekte durchdringt, die Flucht aus der Sinnlichkeit, die ascetische Lebensweise, die priesterliche Kleidung[1]), die Grundsätze über Ehe und Ehelosigkeit, das Verbot des Eides, des Fleisch- und Weingenusses, der blutigen Opfer, und wenigstens dem allgemeinen Grundsatz nach auch die Gütergemeinschaft; neupythagoreisch die Lehre von den Gegensätzen, welche sich durch die ganze Welt hindurchziehen, die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers, der Glaube an Präexistenz und Unsterblichkeit, die Ergebung in eine göttliche Vorherbestimmung[2]), die Bedeutung der Dämonologie, oder jüdisch ausgedrückt, der Angelologie; neupythagoreisch die Geheimhaltung und die symbolische Darstellung der Lehre, die Verehrung der Sonne, die Magie, die Prophetie; selbst von der pythagoreischen Zahlenlehre finden sich Spuren bei den Therapeuten[3]). Es liegt auf der Hand, dass eine so durchgreifende Verwandtschaft der beiden Schulen nicht ohne wirklichen geschichtlichen Zusammenhang möglich war. Andererseits lässt sich nicht annehmen, dass die gemeinsamen Lehren aus der jüdischen Philosophie in die griechische, sondern nur,

---

1) Wie der Apollonius des Philostratus leinene Kleider trägt, so auch die Therapeuten und Essener bei ihren heiligen Mahlen und Waschungen; Philo vit. contempl. 481 M. 899 H. Jos. B. J. II, 8, 3. 5.

2) M. vgl. in dieser Beziehung mit den Angaben des Josephus über die Essener Antt. XIII, 5, 9. XVIII, 1, 5 die früher erwähnte Lehre des Apollonius bei Philostr. V. Apoll. VIII, 7, 16. VII, 9. Mit dem philosophischen Princip des Neupythagoreismus hängt diese Lehre durch die Idee der göttlichen Vollkommenheit zusammen, welche auch als unbedingte Machtvollkommenheit gefasst werden soll.

3) Philo vit. contempl. 481 M. 899 H. sagt über ihre Feier des siebenten Sabbaths: *ἁγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν* [*τὴν ἑβδομάδα*] *ἴσασιν*. Doch würde das für sich nicht viel beweisen.

dass sie aus dieser in jene gekommen sind, denn nur in der griechischen Philosophie haben sie ihre ursprüngliche Heimath, nur im hellenischen Bildungsgebiet treffen wir theils überhaupt ein philosophisches Streben, theils die besonderen Vorbedingungen für die Entstehung der neupythagoreischen Theorie; gerade ihre Grundbestimmungen knüpfen zu unmittelbar an die frühere griechische Philosophie an, als dass wir sie ursprünglich aus einer andern Quelle herleiten könnten; der jüdischen Dogmatik liessen sie sich nur durch allegorische Deutung unterschieben. Es bleibt mithin nur übrig, die therapeutisch-essenische und überhaupt die jüdisch-alexandrinische Philosophie der philonischen Richtung ihrem Ursprunge nach für einen Ableger des Neupythagoreismus zu erklären, und nicht einmal die Annahme scheint zulässig, dass die Sekte der Therapeuten als religiöse Parthei schon früher vorhanden gewesen wäre, und erst in der Folge die neupythagoreischen Spekulationen sich angeeignet hätte, denn diese Lehren sind zu tief in ihre ganze Eigenthümlichkeit verwachsen, als dass sich diese unabhängig von ihnen bilden konnte. Nun kann aber der Neupythagoreismus, wie unsere frühere Untersuchung gezeigt hat, nicht wohl vor dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sein. Weiter werden wir daher auch die Entstehung der Therapeutensekte nicht hinaufrücken können. Dagegen hindert nichts, sich dieselbe mit der Ausbildung des griechischen Neupythagoreismus gleichzeitig zu denken. Bei der Mischung der Bildungsformen und Nationalitäten, welche in Alexandrien stattfand, mochte aus einer und derselben Philosophenschule ein hellenischer und ein jüdischer Zweig hervorgehen. Alexandrien werden wir aber jedenfalls für den Geburtsort der therapeutischen und essenischen Lehre halten müssen, denn an keinem anderen Orte waren die Bedin-

gungen hiefür in demselben Maasse vorhanden, kein anderer kann mit mehr Recht für die Heimath des Neupythagoreïsmus gehalten werden, kein anderer hatte auch wirklich so viele Therapeuten in seiner Nähe aufzuweisen[1]). Das Wahrscheinlichste ist, dass hier um die Mitte oder vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts der neuentstandene Pythagoreismus den philosophisch-religiösen Bestrebungen, welche vorher schon unter den Juden vorhanden waren, einen Mittelpunkt darbot, und dass sich von hier aus die jüdische Philosophie in der bestimmten Richtung entwickelte, deren vollendetste Darstellung das philonische System ist. Die Berichte Philo's über die Therapeuten und Essener wären in diesem Fall, selbst wenn wir die betreffenden Schriften unter seine früheren Werke rechnen wollten, immer noch um 60—80 Jahre jünger, als die Entstehung jener Sekten. Bedenken wir, dass diese einen wohlvorbereiteten Boden vorfanden, dass ihnen die allgemeine Stimmung der Zeit entgegenkam, und fassen wir zugleich die Analogie anderer Erscheinungen, die Anfänge des christlichen Mönchswesens, die Geschichte des Pietismus, des Methodismus und ähnlicher Richtungen, die rasche Verbreitung des Christenthums selbst und die Entwicklung seiner ältesten Litteratur in's Auge, so werden wir diesen Zeitraum nicht zu kurz finden, um uns die Ausbreitung der therapeutischen Schule in Aegypten und Palästina, die Abfassung zahlreicher therapeutischer Schriften und die Entstehung von Legenden über angebliche ältere Stifter der Sekte zu erklären.

1) Philo vit. contempl. 474 M. unt. 891 H. Die Behauptung dieser Stelle, dass auch sonst in vielen hellenischen und barbarischen Ländern Therapeuten wohnen, kann nicht für eine historische Aussage, sondern nur für eine Voraussetzung gelten, welche dem Philo von seinem synkretistischen Standpunkt aus natürlich war. M. vgl. qu. omn. prob. lib. 456 M. unt. 876 H.

§. 50.

Philo [1]).

Was den Philo von seinen Vorgängern unterscheidet, ist die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit, mit der er ihren Standpunkt zum System ausgeführt hat. Die wesentliche Richtung und die allgemeinen Grundbestimmungen dieses Systems konnten wir allerdings auch schon bei ihnen bemerken, aber während sie in dieser Beziehung bei jenem Allgemeinen stehen blieben, und nur in der Ethik zu specielleren Bestimmungen fortgegangen zu sein scheinen, so ist Philo bemüht, die eigenthümliche Weltansicht seiner Schule nach allen Seiten zu entwickeln, die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus in Zusammenhang und Uebereinstimmung zu bringen, die ethischen Anforderungen desselben metaphysisch zu begründen. Wir werden hierin den stärkeren Einfluss der griechischen Philosophie und die höhere wissenschaftliche Bildung Philo's nicht verkennen, aber seinen jüdischen Standpunkt behauptet er darum nicht minder bestimmt, als Andere, das jüdische und das hellenische Element stehen bei ihm nicht im Gleichgewicht, sondern das letztere ist dem erstern untergeordnet, sein System ist eine solche Umbildung der jüdischen Dogmatik, bei der ihr wesentlicher Inhalt festgehalten, und nur die Form der griechischen Wissenschaft benützt werden soll, und kann auch diese jüdische Scholastik den materiellen Einfluss der fremden Philosophie so wenig ausschliessen, als die christliche, so gewinnt dieser doch

---

1) Das Wenige, was wir über Philo's Lebensumstände wissen, s. b. Gfrörer und Dähne. Für die Bestimmung der Zeit, in welcher er auftrat, ist der einzige Anhaltspunkt die Angabe (Legat. ad Caj. 572 M. unt. 1018 H. vgl. den Anfang derselben Schrift), dass er bei seiner Anwesenheit in Rom 39/40 n. Chr. schon bejahrt gewesen sei, was uns für das Jahr seiner Geburt etwa auf 20 v. Chr. rathen lässt.

niemals die Stärke, sich im bewussten Widerspruch mit der positiven Religion geltend zu machen, und das theologische Princip der Tradition durch das philosophische der freien Forschung zu verdrängen.

Philo selbst hat diese seine Stellung zwischen der jüdischen Offenbarung und der hellenischen Wissenschaft sehr bestimmt ausgesprochen. Die heiligen Schriften seines Volks sind ihm eine Quelle der tiefsten Weisheit[1]), sie sind Wort für Wort durch göttliche Eingebung entstanden[2]), jeder Spott über sie zieht daher die schwersten Strafen nach sich[3]) und selbst auf ihre griechische Uebersetzung erstreckt sich ihre Inspiration[4]). Philo sucht daher, wie er versichert, keine andere Quelle der Weisheit: die Erklärung der heiligen Bücher gilt ihm für die eigenthümliche Philosophie seines Volkes[5]), und er selbst entwickelt seine Gedanken fast ausschliesslich an der Erklärung der mosaischen Schriften, denn diese sind ihm weit die wichtigste Offenbarungsurkunde, ihr Verfasser erscheint ihm als der grösste von allen Propheten, ja als der grösste von allen Menschen[6]), und so unbedingt ist seine Verehrung gegen sie, dass er wie ein ächter Rabbine[7]), aus jedem ihrer Worte, ja aus jeder Wortform der alexandrinischen Uebersetzung, wie wir diess auch später noch finden werden, die tiefsten

1) De mundi opif. S. 2. conf. lingu. 419 M. 333 H. u.

2) V. Mos. III, 163 M. unt. 681 H. de agric. Anf. De Cherub. 149 M. 117 H. de prof. 554 M. 458 H. vgl. m. de spec. legg. Decal. III, 343 M. de monarch. I, Schl. qu. rer. div. haer. 511 M. 518 H. (die Unterschiede in der Art der Eingebung, welche die erste der vorstehenden Stellen angiebt, haben auf die Wahrheit des Eingegebenen keinen Einfluss). Weiteres b. Gfrörer I, 54 ff.

3) M. vgl. die Erzählung mut. nom. 587 M. 1053 H. unt.

4) V. Mos. II, 138 M. 657 H. folg.

5) Die *πάτριος φιλοσοφία* vit. contempl. 475 M. unt. 892 H.

6) Die Nachweisungen b. Gfrörer I, 60 ff.

7) Nach dem bekannten rabbinischen Grundsatz: an jedem Häckchen der Schrift hängen ganze Berge von Lehren.

Lehren ableitet. Fasst man den Standpunkt Philo's blos nach dieser Seite in's Auge, so kann man ihn nur als den eines extremen Supranaturalismus, einer unbeschränkten Unterwerfung unter die positive Auktorität, bezeichnen.

Dieser Auktoritätsglaube erhält jedoch seine wesentliche Beschränkung durch die Bedeutung, welche der griechischen Philosophie eingeräumt wird. Mag sich Philo auch noch so sehr als Jude fühlen, sein Judenthum ist nicht ausschliessend genug, um nicht auch ausserhalb seines Volks und seiner Religion wahre Weisheit anzuerkennen. Er beruft sich auf die griechischen Philosophen, auf die Magier, auf die Gymnosophisten so gut, wie auf die Essener und Therapeuten, um das Dasein des Weisen darzuthun[1], er bewundert die bekannte That eines Kalanus[2], er nennt einen Plato den grossen, selbst den heiligen[3], er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoreer, von dem heiligen Verein der göttlichen Männer, eines Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes u. s. w.[4], er gesteht Hellas zu, dass es sich als Wiege der Wissenschaft und einer wahrhaft menschlichen Bildung vor allen Ländern der Welt auszeichne[5], er beweist seine Verehrung der griechischen Philosophie noch weit stärker, als diess in einzelnen Aeusserungen geschehen kann, durch den ausgedehnten Gebrauch, den er von pythagoreischen, platonischen, peripatetischen und stoischen Lehren gemacht, durch den Einfluss, den er

1) Qu. omn. pr. lib. 456 M. unt. 876 H. 462 M. 881 H.
2) Ebd. 459 M. f. 879 H.
3) De mundi incorrupt. 502 M. 952 H. de provid. II, 42. S. 77. Auch qu. omn. prob. lib. 447 M. 867 H. (wenn man nämlich hier ἱερώτατον, nicht λιγυρῶν. liest) vgl. de prof. 555 M. 459 H.
4) Qu. omn. pr. lib. Anf. de provid. II, 48. S 79 A.
5) De provid. II, 109, S. 117 A., griechisch. b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 66 (Fr. 646 M. u.).

diesen Lehren auf seine eigene Ansicht gestattet hat. Der Mittelpunkt aller Weisheit ist ihm allerdings die Theologie, in der er sich natürlich zunächst an die jüdische Dogmatik hält, aber die Philosophie und selbst die encyklischen Wissenschaften sind seiner Meinung nach ein unentbehrliches Hülfsmittel dieser Theologie[1]; diese Wissenschaften waren aber nur bei den Griechen zu finden, und so musste sich ihm von selbst eine ungleich günstigere Ansicht von dem Werth der griechischen Bildung ergeben, als der Mehrzahl seiner jüdischen Volksgenossen. Mag er daher auch den Gesetzgeber seines Volks hoch über die griechischen Philosophen erheben[2], und die Einfacheit der jüdischen Therapeuten den üppigen Gastmählern Xenophons und Plato's lobpreisend gegenüberstellen[3], der Gesichtspunkt, unter dem er das Verhältniss der griechischen Philosophie zur jüdischen Religion auffasst, ist doch immer die wesentliche Identität ihres Inhalts: das jüdische Gesetz enthält die reinste und vollkommenste Weisheit, aber die Philosophie enthält dieselbe Weisheit, nur weniger rein und vollständig. Selbst die griechischen Dichter werden trotz ihrer polytheistischen Mythologie in dieses Urtheil miteingeschlossen, Philo lässt ihnen dieselbe Entschuldigung zu Gute kommen, welche schon die Stoiker auf die heidnischen, er selbst auf die jüdischen Mythen angewandt hatte:

---

1) Ich werde später noch auf diesen Punkt zurückkommen, wesshalb ich ihn hier nur kurz berühre. Ebenso werden die Belege für den Einfluss der griechischen Lehren auf die philonische durch unsere ganze Darstellung gegeben werden.

2) Z. B. de mundi opif. 2: *Μωϋσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα* und in der gleich zu besprechenden Ableitung der griechischen Weisheit aus dem A. Testament. Fragm. 654 M. heisst es sogar, sämmtliche Philosophieen, hellenische und barbarische, *οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἠδυνήθησαν τηλαυγῶς ἰδεῖν* [*τὸν θεόν*].

3) Vit. contempl. 480 M. 897 H. f.

wir dürfen nur den wahren Sinn ihrer Fabeln durch allegorische Deutung ausmitteln, um eine tiefe Weisheit darin zu entdecken[1]), und Philo selbst trägt insofern kein Bedenken, sich bisweilen auf griechische Mythen zu berufen[2]). Ja er ist weitherzig genug, um sogar der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Während der jüdische Volksglaube jener Zeit in den Göttern der Heiden nur böse Dämonen zu sehen wusste[3]), so hält Philo für den eigentlichen, unter der mythologischen Form versteckten, Gegenstand des heidnischen Kultus theils in stoischer Weise die Gestirne und Elemente[4]), theils in stoisch-euemeristischer die grossen Männer der Vorzeit[5]), theils endlich pythagoraisirend die niedrigeren Gattungen der Dämonen[6]). Bedenkt man nun, dass Philo mit der Mehrzahl der griechischen Philo-

---

1) De provid. II, 40 f. S. 75 A.

2) Z. B. de Abrah. 9 M. 357 H. Vita Mos. II, 135 M. 655 H. mundi opif. 31 M. unt. 30 H. qu. omn. prob. lib. 467 M. 886 H.

3) Die erste Spur dieser Vorstellung findet sich in den LXX Ps. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17. Jes. 65, 11, denn dass *δαιμόνιον* in diesen Stellen gute Dämonen bezeichne, dass mithin nach der Ansicht der Uebersetzer der Fehler des Heidenthums nur darin liege, untergeordnete Wesen an der Stelle Gottes zu verehren (Dähne II, 69 f. Georgii in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 4, 65 ff.) kann ich nicht zugeben. Dass nicht blos *δαίμων*, sondern auch *δαιμόνιον* von den Hellenisten mit Ausnahme Philo's für gute Wesen gebraucht werde, dürfte schwerlich zu beweisen sein, in den LXX steht es Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6 offenbar für unreine Geister; in dem jüdischen, höchst wahrscheinlich alexandrinischen Proömium der Sibyllinen, welches vielleicht dem Philo gleichzeitig ist, werden die Heidengötter V. 22 ausdrücklich *δαίμονες οἱ ἐν ᾅδου* genannt. Aus dem jüdischen Volksglauben kam diese Vorstellung in's N. Testament (1 Kor. 10, 20) und zu den Kirchenvätern.

4) De Decal. 189 M. 751 H. f. vit. contempl. 472 M. 890 H. de monarch. I, Anf.

5) qu. omn. prob. lib. 464 M. 883 H. Legat. ad Caj. §. 57 M. 1003 H.

6) V. Mos. I, 124 M. 644 H. unt. vgl. de monarch. I, Anf.

sophen die Gestirne für lebendige Wesen, und ihre Seelen für reine Geister der höheren Ordnung hält[1]), ja dass er sie geradezu mit Plato als die sichtbaren Götter bezeichnet[2]), erinnert man sich ferner der Behauptung, welche uns auch später noch begegnen wird, dass die Masse der Menschen die Gottheit nur in den Mittelwesen anzuschauen im Stande sei, durch welche sie sich offenbart, so begreift man es, wenn Philo die polytheistischen Religionen zwar in Vergleich mit der monotheistischen für irrig hält, und namentlich die roheren Formen derselben, wie den ägyptischen Thierdienst, als einen sehr schweren und verderblichen Irrthum betrachtet[3]), wenn er aber nichtsdestoweniger von dem jüdischen Nationalhass gegen das Heidenthum so weit entfernt ist, dass er eine Verfluchung der heidnischen Götter untersagt[4]), und die Bestrafung des Tempelraubs in Delphi als einen Beweis der göttlichen Vorsehung anführt[5]). Man sieht, so wenig er das Eigenthümliche der heidnischen Religionen billigen kann, so werden sie doch wenigstens als Religionen, als eine wirkliche Gottesverehrung, von ihm anerkannt.

Je grösser aber hiernach die Anerkennung war, welche Philo dem Griechenthum zollte, und der Einfluss, den er ihm auf sich selbst gestattete, um so begieriger musste er auch die Hülfsmittel ergreifen, mit denen griechisch

---

1) Die Belege hiefür tiefer unten.

2) De mundi opif. 6 m. 5 H. unt.; ebd. 34 M. unt. 33 H.; de monarch. I, 214 M. 813 H. Fragm. 643 M. unt.

3) De Decal. 189 M. 751 H. f. ebd. 193 M. 755 H. de monarch. I, 214 M. o. 812 H. und vit. contempl. 472 M. 890 H. de Josepho 76 M. unt. 562 H.

4) V. Mos. III, 166 M. o. 683 H. u. Als Grund wird angegeben, dass man sich nicht gewöhnen dürfe, den Namen der Gottheit zu verachten.

5) De prov. II, 28. S. 68 A.

gebildete Juden den inneren Widerspruch ihres Standpunkts sich selbst zu verbergen schon längst gelernt hatten. Diese Hülfsmittel waren: einerseits die Voraussetzung, dass die griechische Philosophie selbst aus der alttestamentlichen Offenbarung geflossen sei, andererseits die allegorische Umdeutung der alttestamentlichen Aussprüche. Beides hat sich Philo in ausgedehntem Maass angeeignet. Jene Voraussetzung steht ihm so fest, dass er gar nicht daran zweifelt, Heraklit habe seine Lehre von den Gegensätzen alles Seins aus der Genesis [1]), dem Zeno diene die Geschichte des Jakob und Esau zum Vorbild [2]), die griechischen Gesetzgeber haben die Bestimmungen des Pentateuchs benützt [3]) u. dgl.; ja er sagt ganz allgemein [4]), die jüdischen Gesetze seien zu Barbaren und Hellenen, in alle Weltgegenden und zu allen Völkern, von einem Ende der Erde zum andern gedrungen. Welchen schrankenlosen Gebrauch er von der allegorischen Auslegung macht, ist bekannt. Die allegorische Erklärung gilt ihm für die wesentliche Form eines tieferen Schriftverständnisses, die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach für Ein Gewebe von Allegorieen [5]), denn da Alles in ihr zu unserer Belehrung dienen müsse, so müsse auch

1) Qu. rer. div. haer. 503 M. 510 H. Aehnlich wird die Lehre Hesiods und Plato's über die Weltschöpfung aus der Genesis hergeleitet incorrupt. mundi 490 M. unt. 941 H.

2) Qu. omn. pr. lib. 454 M. o. 873 H. vgl. de mutat. nom. 603 M. unt. 1071 H o. wo die Lehre von der Apathie auf Moses zurückgeführt wird.

3) De jud. 345 M. u. 719 H.

4) Vit. Mos. II, 137 M. 656 f. H., aus Anlass der Sabbaths- und Fastengesetze.

5) Vit. contempl. 475 M. u. 893 H. de Joseph. 46 M. o. 530 H. de spec. legg. 329 M. o. 804 H. unt. u. ö. Wenn in den zwei letztern Stellen die Allegorie im A. T. auf den grössten Theil seiner Aussprüche beschränkt zu werden scheint, so dürfen wir das, nach Philo's eigenem Verfahren zu urtheilen, nicht wörtlich nehmen.

in dem scheinbar Gleichgültigsten ein tieferer Sinn gesucht werden [1]), die buchstäbliche Bedeutung der Schriftworte stelle nur ihren Leib dar, die geistige, d. h. allegorische, ihre Seele [2]). Ob dabei der buchstäbliche Sinn als historisch neben dem allegorischen stehen bleibt, oder nicht, ist wesentlich gleichgültig; in der Regel stellt Philo beide neben einander [3]), aber in einzelnen Fällen bemerkt er auch, die wörtliche Auffassung einer Erzählung oder Vorschrift würde zur Ungereimtheit, ja zur Gottlosigkeit führen [4]). Dass sich nichts destoweniger solche unangemessene und selbst unwahre Darstellungen in der Schrift finden, haben wir uns nach Philo, welcher hierin dem Plato und seinem Landsmann Aristobul folgt [5]), aus einer Anbequemung der Gottheit an die Schwäche der Menschen zu erklären: die Masse derselben, sinnlich, wie sie ist, vermag das Göttliche in seiner Reinheit nicht zu fassen, um ihnen nun doch wenigstens die göttlichen Gebote beizubringen, hat Gott die an sich unwahre anthropomorphistische Form gewählt [6]). Um so

1) De congr. quaer. erud. gr. 525 M. 430 H. de somn. I, 628 M. 573 H.

2) De migrat. Abr. 450 M. unt. 402 H. Diese Vergleichung ist bekanntlich von den christlichen Alexandrinern weiter verfolgt worden.

3) Von zahllosen Belegen nur zwei: migrat. Abr. a. a. O. und qu. in Gen. IV, 94. S. 349 A.

4) De conf. lingu. 425 M. o. 339 H.: die Meinung, als ob Gott (dem Schriftbuchstaben gemäss) vom Himmel herabgestiegen wäre, *ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐςὶν ἀσέβεια.* Leg. alleg. I, 44 M. o. 41 H. o.: *εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις ἢ καθόλȣ χρόνῳ κόσμον γεγονέναι.* Ebd. II, 70 M. 1091 H.: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τȣτȣ μυθῶδές ἐςιν.* qu. De. s. immut. 282 M. 303 H. o. de plantat. 334 M. 218 H. unt. sacrif. Ab. et Cain. 182 M. o. 146 H. de post. Cain. 235 M. o. Alle diese Stellen beziehen sich auf Erzählungen; de somn. I, 634 M. 579 H. wird auch bei einer Gesetzesvorschrift ausgeführt, dass sie wörtlich genommen ungereimt wäre.

5) M. s. unsern 2. Thl. S. 307 f. Eus. pr. ev. VIII, 10, 2 ff.

6) M. vgl. ausser der Hauptstelle qu. De. s. immut. 280 u. 282 M.

dringender ist für alle geistig Gereiften die Aufgabe, den geistigen Gehalt frei von der sinnlichen Umhüllung sich zum Bewusstsein zu bringen. Philo's Schrifterklärung bildet daher eine fortlaufende Kette der ausschweifendsten allegorischen Deutungen; alle die Hülfsmittel, welche schon die Stoiker und andere Philosophen auf dem griechischen, die früheren Alexandriner auf dem jüdischen Religionsgebiet angewendet, alle die Freiheiten, welche sie sich erlaubt hatten, sind bei ihm im ausgedehntesten Gebrauch, es verschlägt ihm nichts, derselben Stelle und demselben Ausdruck eine mehrfache allegorische Bedeutung unterzulegen [1]), ebräische Wörter nach griechischer Etymologie zu erklären [2]), aus Uebersetzungsfehlern der LXX tiefe Weisheit abzuleiten [3]) u. dgl. Dass er hiebei ältere Vorgänger vor sich hatte, sagt er selbst [4]), doch findet er sich durch die Tradition nicht gebunden: das tiefere Schriftverständniss ist seiner Meinung nach nicht ohne göttliche Eingebung möglich [5]), warum sollte diese nicht auch ihm Neues aufschliessen [6])? Wenn er sich daher einerseits allerdings an die jüdische Religion und ihre Urkunden anlehnt, so nimmt er doch zugleich ihnen

---

(301—303 H.): conf. lingu. a. a. O. de somn. I, 655 M. unt. 599 H. unt., (wo auch deutlich auf Plato Rep. II, 381 vgl. 376, E, ff. Rücksicht genommen ist).

1) Z. B. de prof. 572 M. ff. 476 H. ff. L. alleg. I, 58 M. 54 H. Ebd. II, 69 M. 1089 H. de Cherub. 143 M. 112 H.

2) Wie Leg. alleg. 56 M. u. 52 H., wo der Name des Flusses Phison von φείδεσθαι, der des Landes Euilath von εὖ und ἵλεως hergeleitet wird.

3) L. alleg. III, 124 M. 95 H. u.

4) L. alleg. I, 55 M. 50 H. unt. de Abr. 15 M. unt. 364 H. de Jos. 63 M. o. 548 H. qu. in Gen. I, 10. S. 7 A. de spec. legg. 329 M. o. 804 H. unt. de circumcis. 211 M. 811 H. de somn. I, 638 M. 583 H. qu. rer. div. h. 513 M. f. 520 H.

5) Qu. omn. pr. lib. 458 M. 877 H.

6) Philo beruft sich daher bei seinen Erklärungen auch geradezu auf Eingebung: de Cherub. 143 M. unt. 112 H.

gegenüber mit Hülfe der allegorischen Auslegung eine so freie Stellung ein, dass ihn ihr Buchstabe keinen Augenblick hindern konnte, Alles in ihnen zu lesen, was seiner Denkart zusagte.

Wir können die Ansichten, welche sich dem Philo von hier aus über den Werth und die Bestimmung der Wissenschaft, über die Bedeutung ihrer einzelnen Theile, über das Verhältniss der Philosophie zum religiösen Glauben ergaben, erst später nachweisen, denn diese Ansichten sind weit weniger der Grund, als die Folge, von seinen metaphysischen und theologischen Lehren, Philo ist nicht von der Untersuchung über die Bedingungen und Grenzen des Wissens zu seinem theosophischen System, sondern umgekehrt von seiner Theorie über das Wesen Gottes und der Welt zu seiner Ansicht von der Wissenschaft gekommen, diese kann daher nur von dem in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, welchem jene Theorie schon bekannt ist. Hier am Anfang unserer Darstellung liess sich die Stellung unseres Philosophen zu den Bildungselementen, unter deren Einfluss er stand, erst im Allgemeinen bezeichnen, die bestimmtere Einsicht in dieselbe kann nur der Abriss seines Systems selbst gewähren.

Das Erste muss in dieser Beziehung die Lehre von Gott sein. Philo's System trägt nicht blos überhaupt einen religiösen Charakter — der vollendete Weise betrachtet seiner Meinung nach die Gottheit als den einzigen Gegenstand seines Wissens [1] —, sondern es ruht bestimmter auf demselben dualistischen Gegensatz Gottes und der Welt, des Unendlichen und des Endlichen, in welchem wir früher die metaphysische Grundlage des Neupythagoreismus erkannt haben. Gott allein ist das Gute, Voll-

1) De plant. N. 339 M. 223 H.: τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νȣ̃ς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον.

kommene, ursprünglich Wirkliche, das Endliche als solches ist das Unvollkommene und Unwirkliche, die Materie, als der allgemeine Grund der Endlichkeit, ist das Nichtseiende und Böse. Von diesem Standpunkt aus musste Philo vor Allem darauf bedacht sein, in der Betrachtung des göttlichen Wesens einen festen Grund für seine Weltansicht zu gewinnen. Hiebei stellte sich nun freilich sogleich eine Schwierigkeit heraus, von der auch wirklich Philo's ganze Theologie gedrückt wird. Durch seinen Begriff der göttlichen Unendlichkeit ist ihm jede Uebertragung endlicher Bestimmungen auf Gott verboten. In Wahrheit sind es aber eben nur solche endliche Bestimmungen, aus welchen uns die Gottesidee überhaupt entsteht, denn jede Vorstellung über die Gottheit beruht in letzter Beziehung auf einem Rückschluss von dem Gegebenen auf den absoluten Grund desselben, und jede nähere Bestimmung dieses Absoluten kann nur unserem Welt- und Selbstbewusstsein entnommen sein. Will daher Philo alle endlichen Prädikate von Gott abwehren, so kann er überhaupt nichts Positives über ihn aussagen, seine Theologie muss sich in lauter Verneinungen bewegen. Dieses widerspricht jedoch der Voraussetzung, dass Gott das schlechthin Wirkliche sei, die Welt als solche das Unwirkliche, und sein System gewährt unserem Philosophen schlechthin kein Mittel zur Beseitigung dieses Widerspruchs. Er schwankt daher in seinen Aussagen über die Gottheit fortwährend zwischen der rein negativen Beschreibung derselben, wornach ihr alle Prädikate abgesprochen, und der positiven, wornach ihr alle Vollkommenheit beigelegt werden muss. Diesen Widerspruch zu lösen, dürfen wir nicht hoffen, es genügt, dass wir ihn erkennen und seine Gründe aufzeigen.

Was dem Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, ist die negative Beschreibung Gottes als des Bestimmungslosen, denn der Gegensatz Gottes und der

Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht. Der Ungewordene ist mit nichts Gewordenem zu vergleichen, er ist darüber erhaben wie das Ewige über das Veränderliche, das Wirkende über das Leidende, das Umfassende über das Umfasste, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschöpf [1]. Philo protestirt daher nicht blos gegen jede pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt [2], er widerspricht nicht blos der Vorstellung, als ob Gott im Raum [3] und in der Zeit sei [4], als ob ihm menschliche Gestalt und menschliche Affekte zukämen [5], als ob ein Uebel oder ein Böses von ihm herrührte [6], sondern er verwahrt sich überhaupt gegen jede Aehnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der letztern die Ewigkeit Gottes [7], ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit [8], ihrer zusammengesetzten Natur seine Einfachheit [9], ihrer Abhängigkeit

1) De somn. I, 648 M. 592 H. mund. opif. 3 M. Anf. 2 H. unt. migr. Abr. 466 M. 418 H. L. alleg. II, Anf. qu. in Gen. II, 54.

2) De Decal. 189 M. 751 H. migr. Abr. a. a. O. Weiteres bei Gfrörer I, 151 f.

3) Z. B. conf. lingu. 425 M. 339 H. de somn. I, 648 M. 592 H.

4) Mundi opif. S. 3 u. ö.

5) De post. Cain. Anf. qu. De. s. immut. 280 M. 301 H. u. ö.

6) Qu. det. pot. insid. 214 M, unt. 177 H. mundi opif. 17 M. 16 H. Wir kommen später noch auf diesen Punkt zurück.

7) M. opif. 3 o. de carit. 386 m. 699 H. u. a.

8) De Cherub. 142 M. 111 H. *quod Deus sit immutabilis*. Weitere Belege für diese von Philo sehr nachdrücklich hervorgehobene Bestimmung b. Dähne I, 118.

9) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens, eine unmittelbare Folge seiner Unveränderlichkeit (de incorrupt. mundi 498 M. unt. 948 H. o.), gilt dem Philo ebenso, wie diese, für eines der wesentlichsten von den Merkmalen, durch welche sich Gott von dem Endlichen unterscheidet (mut. nom. 606 M. 1073 H. qu. De. s. immut. 285 M. 305 H.): Gott ist ein schlechthin einfaches Wesen, die reine Einheit, denn was man ihm beigemischt denken mag, immer könnte es nur ein Schlechteres sein, als er selbst ist. L. alleg. II, 66 f. M. 1087 H.

seine absolute Freiheit [1]) und Selbstgenügsamkeit [2]) entgegensetzt. Philo geht aber noch weiter. Nicht genug, dass die Unvollkommenheit der endlichen Dinge von Gott ferngehalten wird, auch über ihre Vollkommenheiten ist er schlechthin hinaus: er ist besser als die Tugend und als das Wissen, ja besser als das Gute und das Schöne, reiner als das Eins, ursprünglicher als die Monas, seliger als die Seligkeit [3]). Bei einer so überschwänglichen Vorstellung von der Gottheit musste allerdings jedes Prädikat, welches ihr beigelegt werden konnte, zu gering scheinen, und so kann es uns nach der obigen Beschreibung nicht mehr überraschen, wenn Philo auch wohl geradezu sagt [4]), Gott sei ohne alle Eigenschaften (*ἄποιος*). Und da nun jeder Name irgend eine Eigenschaft ausdrückt, so wird folgerichtig gelehrt, kein Name könne Gott im eigentlichen Sinn beigelegt werden, jeder sei nur uneigentlich zu verstehen [5]). Was aber mit keinem Namen bezeichnet, durch keine Eigenschaft beschrieben werden kann, das kann auch nicht begriffen werden. Wenn daher Philo sehr nachdrücklich behauptet, die Gottheit sei

1) De somn. II, 692 M. 1142 H. u.

2) Auch diese Eigenschaft, dass Gott *ἀπροςδεής, χρεῖος οὐδενὸς* ist, wird von Philo sehr oft hervorgehoben; m. vgl. L. alleg. II, 66 M. 1087 H. mut. nom. 582 M. 1048 H. unt. de fortit. 377 M. o. 737 H. Weiteres b. Dähne I, 121.

3) Mundi opif. S. 2 vit. contempl. 472 M. o. 890 H. o. qu. in Gen. II, 54. S. 134 A. leg. ad Caj. 546 M. 993 H. o. Fragm. b. Eus. praep. ev. VII, 13, 2.

4) L. alleg. I, 50 M. unt. 47 H. o. Ebd. 53 M. 49 H. Unter einer *ποιότης* versteht Philo allerdings nur eine endliche Qualität vgl. de Cherub. 148 M. 116 H. unt.: *γένεσιν γὰρ καὶ φθορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποιῶν*), aber andere sollen ja nicht von uns zu erkennen sein.

5) De somn. I, 655 M. 599 H. V. Mos. I, 92 M. unt. 614 H. de mut. nom. 580 M. 1045 H. f. vgl. L. alleg. III, 128 M. unt. 99 H. Mit dem jüdischen Vorurtheil von der Unaussprechlichkeit des Jehovahnamens steht diese Lehre jedenfalls nur in einem entfernten Zusammenhang.

ihrem Wesen nach unfassbar [1]), so ist das ganz in der Ordnung. Nur dass Gott ist, können wir wissen, aber was er ist, das ist uns durchaus verborgen [2]). Das Sein ist daher auch das einzige Prädikat, welches wir ihm im eigentlichen Sinn beilegen können, der Name des Seienden (der Jehovahname) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes, und nicht blos eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet [3]).

In dieser Bezeichnung Gottes hat die verneinende Richtung der Philonischen Gotteslehre ihre Spitze erreicht; alle positiven Bestimmungen der Gottesidee sind beseitigt, und es ist nur das übrig gelassen, was nicht entfernt werden konnte, ohne das Dasein Gottes selbst zu läugnen, das Sein Gottes und der Name des Seienden. Indessen konnte Philo unmöglich bei dieser reinen Verneinung stehen bleiben. Seine negative Theologie selbst ist ihm nur daraus entstanden, dass er alle Prädikate für die Idee Gottes zu beschränkt, der göttlichen Vollkommenheit nicht gemäss fand; seine Verneinungen haben also eine Bejahung, eine Vorstellung von der göttlichen Vollkommenheit, wenn auch vielleicht nur eine allgemeine und unbestimmte, zur Voraussetzung. In der näheren Ausführung dieser Vorstellung musste Philo in der Hauptsache schon desshalb der Analogie mit dem menschlichen Geiste folgen, weil die Grundvoraussetzung aller Anthropomorphis-

1) De post. Ca. 229 M. conf. lingu. 425 M. 340 H. o. monarch. I, 218 M. 816 H. f. mut. nom. a. a. O. de somn. 630 M. 575 H.

2) Qu. De. immut. 282 M, 302 H.: ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.

3) A. a. O. 281 M. 301 H. ebd. 289 M. 309 H. qu. det. pot. ins. 222 M. o. 184 H. de Abrah. 18 M. f. 367 H. V. Mos. I, 92 M. unt. 614 H. III, 152 M. 671 H. (wozu, das Aussprechen des Jehovahnamens betreffend, ebd. 166 M. 685 f. H. zu vgl.) Philo selbst bedient sich zur Bezeichnung Gottes, wenn er wissenschaftlich reden will, regelmässig der Ausdrücke ὁ ὢν oder τὸ ὄν.

men, die Persönlichkeit Gottes, seinem jüdischen Monotheismus unbedingt feststand, zugleich mussten aber, in Folge seiner spekulativen Richtung, neben den schon besprochenen negativen Prädikaten alle diejenigen Eigenschaften Gottes einen besonderen Werth für ihn haben, welche den allgemeinen Gedanken ausdrücken, dass alle Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und von Gott herstamme. Er beschreibt daher die Gottheit nicht blos als das Wesen, welches über Alles erhaben ist, sondern auch als das, welches alle Realität in sich schliesst, als das Urbild der Schönheit, als den absolut Seligen und Vollkommenen [1]), als die Vernunft des Weltganzen [2]), er sagt nicht blos, dass sie nirgends, sondern auch, dass sie überall sei, dass sie Alles erfülle und umfasse [3]), nicht blos, dass sie nicht geschaut werden könne, sondern auch, dass sie Alles durchschaue [4]), ja er sagt, Gott sei alles Wirkliche, denn ihm allein komme ein Sein im wahren Sinn zu [5]). Sofern aber diese Aussagen über das Wesen Gottes mit der Transcendenz seiner Gottesidee zu sehr im Widerspruch standen, liebt er es noch mehr, die absolute Wirksamkeit Gottes zu schildern. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Das Wirken ist ihm so natürlich, wie dem Feuer das Brennen [6]), die wesentliche Eigenschaft

1) De Cherub. 154 M. 122 H. de somn. II, 692 M. 1142 H. f. de Abr. 29 M. 377 H. u.

2) Migr. Abr. 466 M. 418 H. o.: *τὸν τῶν ὅλων νȣ̃ν τὸν θεόν.*

3) Leg. alleg. I, 52 M. 48 H. ebd. III, 88 M. 61 H. ebd. 97 M. 70 H. conf. lingu. 425 M. 339 H. unt de somn. I, 630 M. 575 H. o. migr. Abr. a. a. O. u. ö. s. Gfrörer I, 123 ff. Dähne I, 282 ff.

4) Z. B. qu. De. s. immut. 274 M. 295 H. ebd. 276 M. f. 297 H. unt conf. lingu. 425 M. unt. 340 H.

5) L. alleg. I, 52 M. *ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* qu. det. pot. insid. 222 M. o. 185 H.: *ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν … ὡς τῶν μετ' αὐτὸν ȣ̓κ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.*

6) L. alleg. I, 44 M. 41 H.

Gottes ist das Wirken, die des Geschaffenen das Leiden[1]), Gott wirkt daher unaufhörlich, und ist für alles Andere der Grund seines Wirkens[2]), alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig von ihm her[3]), und wird auch zwischen Solchem unterschieden, was mittelbar, und Solchem, was unmittelbar von Gott hervorgebracht ist[4]), so führt doch in letzter Beziehung Alles auf Gott als die alleinige Ursache zurück[5]). Man wird in dieser Gleichstellung der Gottheit mit der wirkenden Kraft und in der Zurückführung aller Erfolge auf die göttliche Ursächlichkeit den Einfluss der stoischen Lehre nicht verkennen, man wird aber ebensowenig den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit Philo's eigenthümlichem Standpunkt übersehen: wurde die Gottheit als das absolut vollkommene Wesen über jede Vergleichung mit dem Endlichen und über den ganzen Bereich des menschlichen Denkens hinausgerückt, so blieb dem Menschen nur übrig, diese Vollkommenheit in ihren Wirkungen zu erkennen, und so war es ganz natürlich, dass Philo, um in positiver Weise von Gott zu reden, diese Seite zunächst hervorkehrte; Gott ist ihm der jenseitige Grund alles Wirklichen, er kann nur in seinen Wirkungen erkannt, nur als die allwirkende Kraft definirt werden.

Unter den Eigenschaftsbegriffen, durch welche die göttliche Ursächlichkeit näher beschrieben wird, treten die zwei der Macht und der Güte als die Grundbestim-

1) De Cherub. 153 M. 121 H. vgl. mund. opif. S. 2.

2) L. alleg. I, 44 M. vgl. de sacrif. Abel. 175 M. 140 H. Dähne I, 217 f.

3) M. vgl. die später darzustellende Lehre Philo's, dass alles Gute im Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade sei.

4) L. alleg. I, 51 M. 47 H.: die besten Dinge, wie die Vernunft, sind ὑπὸ und διὰ θεῦ, die geringern nur διὰ θεῦ.

5) L. alleg. III, 88 M. unt. 62 H. o.: ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν . . . ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου τῦ δρῶντος.

mungen hervor[1]). Dass Gott nicht blos als der allmächtige, sondern auch als der Gute bezeichnet, dass von den genannten zwei Grundkräften die Güte für die höhere und ursprünglichere erklärt, dass für sie vorzugsweise der Name θεὸς gebraucht, dass Gott geradehin das vollendetste Gut genannt wird[2]), dass Philo die Weltschöpfung und Weltregierung in platonischer Weise von der neidlosen Güte Gottes herleitet[3]), dass er die wohlthätigen Wirkungen unmittelbar, die strafenden und verderblichen nur mittelbar auf Gott zurückführt[4]), dass er Gott als den Gnädigen beschreibt, welcher auch den Sündern unaufhörlich die rettende Hand reiche[5]), diese und die verwandten Züge haben wir uns wohl weniger aus dem Einfluss der platonischen Lehre vom Guten und von der göttlichen Güte, als aus dem religiösen Standpunkt Philo's zu erklären. Da es die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und Offenbarung ist, welche die Wurzel seines Systems bildet, so müssen die Eigenschaften Gottes, vermöge deren er sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, für ihn den grössten Werth haben. Auf denselben Grund dürfen wir aber auch die Lehre von der göttlichen Allmacht, ja die

1) Philo's eigene Erklärungen hierüber s. u.

2) Auch hiefür werden die Belege später gegeben werden; hier verweise ich nur auf die Stelle de conf. lingu. 432 M. 346 H.

3) De mut. nom. 585 M. o. 1051 H. V. Mos. III, 155 M. 675 H. migr. Abr. 464 M. unt. 416 H. Cherub. 162 M. 129 H. m. opif. 5 M. o. 4 H. u. A.

4) De prof. 556 M. o. 460 H. mut. nom. 583 M. o. 1049 H. o. de Abr. 22 M. o. 370 H. de provid. II, 102. Doch wird anderwärts conf. lingu. 431 M. 345 H. (legat. ad Caj. 546 M. 993 H.) anerkannt, dass auch die strafenden Wirkungen in Wahrheit unter die wohlthätigen zu rechnen seien. Dass es übrigens mit der philonischen Lehre von der Transcendenz des göttlichen Wesens im Widerspruch steht, von unmittelbaren Wirkungen Gottes in der Welt zu reden, ist klar.

5) Qu. D. s. immut. 283 M. unt. 304 H. ebd. 384 M. *ὀ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν* u. s. w.

ganze philonische Theologie zurückführen. Hat sich der Mensch des Vertrauens auf seine eigene Willens- und Denkkraft begeben, um alle Sittlichkeit und Erkenntniss aus göttlicher Mittheilung zu empfangen, so ist es nur folgerichtig, wenn überhaupt alle Kraft und Realität in das göttliche Wesen verlegt wird, und dem Endlichen nur die reine Passivität übrig bleibt. Wie vermöchte dann aber der endliche Verstand das unendliche Wesen zu fassen, und was für andere, als negative, Bestimmungen könnte er über dasselbe aufstellen? Nur dass freilich diesen Negationen immer wieder die positive Vorstellung von der Unendlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und dass andererseits aus der Anerkennung des Dunkels, welches die Gottheit vor uns verbirgt, unmittelbar das Streben hervorgeht, dieses Dunkel durch die Leuchte einer höheren Offenbarung zu zerstreuen, und denselben Gegenstand, dessen absolute Unbegreiflichkeit kaum erst behauptet war, in jener gewaltsamen Weise, die wir später noch kennen lernen werden, zu ergreifen.

Je schroffer aber das göttliche Wesen von der Welt getrennt, und je unbedingter doch zugleich alles endliche Sein von der göttlichen Ursächlichkeit abhängig gemacht wird, um so stärker musste sich Philo die Forderung aufdringen, die Vermittlungen nachzuweisen, durch die eine Wirkung der ausserweltlichen Gottheit auf die Welt möglich gemacht würde. Gott selbst kann mit seinem Wesen nicht in die Welt eingehen, nur mit seiner Wirkung ist er in ihr gegenwärtig[1]), er kann aber auch nicht unmittelbar auf die Welt einwirken, denn der Vollkommene darf sich nicht durch die Berührung mit der Materie beflecken[2]), wir müssen daher Mittelwesen zwi-

1) De post. Cain. 229 M. unt. conf. lingu. 429 M. 339 H. migr. Abr. 464 M. unt. 416 H.

2) De vict. offer. 261 M. unt. 857 H. unt.: ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς

schen Gott und der sichtbaren Welt annehmen, an welche die Einwirkung Gottes auf die Welt geknüpft ist. Für die genauere Beschreibung dieser Mittelwesen liessen sich besonders vier Vorstellungen benützen: aus dem philosophischen Gebiete die platonische Lehre von den Ideen und die stoische von den wirkenden Ursachen, mit welchen sich auch die platonische Weltseele leicht verknüpfen liess, aus dem Gebiete des religiösen Glaubens die jüdisch-persischen Vorstellungen über die Engel, und die griechischen über die Dämonen. Wir werden auch finden, dass Philo alle diese Elemente benützt und verknüpft hat, doch musste ihn die stoische Lehre von den Kräften am Meisten anziehen. Die Engel und Dämonen des Volksglaubens hatten eine zu ausgeprägte Persönlichkeit, um sich unmittelbar zu Trägern der göttlichen Causalität zu eignen, sie gehörten ursprünglich einem Standpunkt an, welcher an der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt noch keinen Anstoss nahm, und mussten erst philosophisch umgedeutet werden, um dem vorliegenden Zweck zu entsprechen. Die platonischen Ideen waren zu abstrakter Natur, das wirksame Princip trat in ihnen zu wenig hervor, sie stellten nur die Urbilder des Sinnlichen dar, nicht die bewegenden Kräfte, für Philo dagegen war eben das die Hauptaufgabe, die Wirkung Gottes in der Welt möglich zu machen. Diess leistete nun die stoische Lehre von der durch die ganze Welt verbreiteten Vernunft Gottes, vom *λόγος σπερματικός*, von den Kräften, welche vom Urwesen ausgehen, um das Weltall belebend und bildend zu durchdringen[1]), und wenn Philo allerdings von seinem Stand-

---

ὕλης] *πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, ὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· ὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.* Vgl. conf. lingu. 431. M. unt. 345 H. unt.

1) M. s. hierüber die 1ste Abth. dieses Bands S. 71 f. 85 f.

punkt aus theils an dem Pantheismus, theils an dem Materialismus dieser Lehre in ihrer stoischen Fassung Anstoss nehmen musste, so liess sich doch diesen Mängeln leicht abhelfen: die wirkenden Kräfte durften nur mit den platonischen Ideen kombinirt und auf die ausserweltliche Gottheit bezogen werden, und man hatte statt der Feuer- und Luftströmungen, in welche sich das künstlerische Urfeuer zertheilt, geistige Substanzen, die von der Gottheit in die Welt ausströmen, ohne dass doch diese aus der Einheit ihres Wesens heraustrāte, oder sich mit demselben an die Welt mittheilte. Wir haben früher gesehen, dass eine Umbildung der stoischen Lehre in dieser Richtung schon durch die blosse Verknüpfung des stoischen Pantheismus mit dem aristotelischen Theismus möglich war[1]; um wie viel näher musste sie einem Philo liegen, bei welchem zu diesen Elementen der Einfluss der Ideenlehre, des Engel- und Dämonenglaubens, der älteren jüdischen Spekulationen über die Weisheit, und als entscheidender Grund die Transcendenz seiner Gottesidee hinzukam. Sehen wir, wie sie von ihm dargestellt wird.

Als Gott die Welt schaffen wollte, erzählt unser Philosoph mit Plato, so erkannte er, dass jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, und demgemäss bildete er zuerst die intelligible Welt der Ideen[2]). Die Ideen sind aber nicht blos die Musterbilder[3]), sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die Kräfte, welche die ungeordneten Stoffe in Ordnung bringen, und jedem Ding seine Eigenschaften einprägen[4]). Es kann insofern auch

1) A. a. O. S. 361.

2) De mundi opif. 4 M. o. 5 H. f. ebd. 7 M. unt. ebd. 30 M. f. 29 H. migr. Abr. 452 M. 404 H. u. A.

3) Als solche werden sie gerne einem Siegel oder Modell verglichen m. opif. 5 M. unt. ebd. S. 7, Weiteres in dem Abschnitt vom Logos.

4) De monarch. I, 218 M. unt. 2190. 817 H. vict. offer. 261 M. unt. 857 H. und vgl. de Cherub. 148 M. 116 H. unt.

gesagt werden, die urbildliche Welt bestehe aus den unsichtbaren Kräften, welche die Gottheit wie ein Gefolge umgeben[1]). Diese geistigen Kräfte sind es, durch welche Gott in der Welt thätig ist, und dasjenige in ihr bewirkt, was er wegen seiner Erhabenheit über das Endliche nicht unmittelbar hervorbringen kann[2]), sie sind die Diener und Statthalter des obersten Gottes, die Gesandten, durch welche er den Menschen seinen Willen mittheilt, die Vermittler zwischen Gott und der Welt[3]), die Theilkräfte der allgemeinen Vernunft, welche bildend und ordnend in der Welt walten[4]), die unzerreissbaren Bänder, welche Gott durch's Weltall gespannt, die Säulen, welche er ihm unterstellt hat[5]). Sie können daher auch als dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens beschrieben werden; sie sind jene reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von Moses Engel genannt werden[6]), und sie werden in diesem Sinn von den

---

1) Conf. lingu. 43 M. 345 H.: *εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις . . . δι' αὖ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς.* Wenn es hier scheinen könnte, als ob die *δυνάμεις* von den Ideen noch unterschieden würden, so zeigen doch die eben angeführten Stellen, dass diess nicht Philo's Meinung ist. Die Vergleichung der *δυνάμεις* mit einem Gefolge (*δορυφοροῦσαι δυνάμεις* monarch. a. a. O.) ist bei Philo häufig.

2) M. s. ausser der vorletzten Anm. mundi opif. 16 M. f. 15 H. f., besonders aber de Abr. 22 M. o. 370 H. conf. lingu. 431 M. u. 345 H. u. ebd. 432 M.

3) De Abr. 17 M. unt. 180. 366 H. vgl. 22 M. o. somn. I, 642 M. o. 586 H.

4) *Λόγοι* de somn. I, 631 M. 575 H. unt. ebd. 640 M. 584 H. unt. ebd. 642 M. o. 586 H. 643 M. l. alleg. III, 122 M. 93 H. Wenn Dähne *λόγοι* nicht selten mit »Pläne Gottes« übersetzt, so ist das verfehlt, der Ausdruck ist durchweg aus dem stoischen *λόγοι σπερματικοὶ* zu erklären.

5) Migr. Abr. 464 M. 416 H. Fragm. S. 655 M. (aus Joh. Damasc. parall. s. 749, E). Daher heissen sie plant. N. 342 M. u. 226 H. *δύναμεις ἑνωτικαί.*

6) Somn. I, 640 M. *ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* ebd.

Menschen angerufen[1]). So unbestreitbar aber nach Diesem die Persönlichkeit dieser Kräfte zu sein scheint, so schwankend wird sie doch wieder, wenn wir andere Aeusserungen in Betracht ziehen. Schon der Name der Kräfte lässt uns zunächst nur an Eigenschaften des göttlichen Wesens selbst denken, noch deutlicher liegt diese Vorstellung in anderen Bezeichnungen[2]). Die Kräfte werden ferner nicht blos neben einander gestellt, wie Personen, sondern sie erscheinen auch in einander, wie die Gattungs- und Artbegriffe, so dass die höhere Kraft die niedern in sich befasst[3]). Dasselbe liegt aber auch in der Identificirung der Kräfte mit den Ideen. Wenn endlich die Kräfte für ebenso unendlich erklärt werden, wie Gott selbst[4]), wenn gesagt wird, Gott sei durch seine Kräfte in den Dingen (s. o.), so setzt diess unstreitig voraus, dass die Kräfte als ein unzertrennlicher Theil des göttlichen Wesens zu betrachten sind. Wir dürfen daraus allerdings nicht schliessen, dass sich Philo dieselben nicht als Hypostasen vorgestellt hat — dazu lauten seine Ausdrücke viel zu kategorisch —; aber um

---

642 M. o. (die Engel *λόγοι μεσῖται*) conf. lingu. 409 M. 524 H.: *τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων .. ὃς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους* ebd. 431 M. u. 345 H. u. de Abr. 17 M. unt. 366 H. Weiteres über die Engel-Dämonen tiefer unten.

1) Qu. D. s. immut. 290 M. o. 310 H. o. Weiteres in der Lehre vom Logos.

2) *Ἀρεταὶ* z. B. de prof. 553 M. 458 H. o. *χάριτες* leg. alleg. 81 M. o. 1101 H. unt.; *ἡγεμονία* und *εὐεργεσία* für *δύναμις βασιλικὴ* und *εὐεργετική* de somn. I, 645 M. 589 H.

3) M. vgl. de Cherub. 144 M. o. 112 H. und qu. in Ex. II, 68. Weitere Belege in der Lehre vom Logos, der ja zugleich eine Kraft und die Einheit aller Kräfte (*λόγοι*) ist.

4) De sacrif. Abel. 173 M. 139 H. o. (mit Beziehung auf die drei Engel, welche Abraham erschienen, welche aber von Philo auf Gott und die zwei obersten Kräfte gedeutet werden: *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ* vgl. opif. S. 5: *ἀπερίγραφοι γὰρ αὗταί γε [αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ] καὶ ἀτελεύτητοι.*

so gewisser, dass er den Begriff der persönlichen Subsistenz hinsichtlich jener Wesen nicht klar gefasst und nicht folgerichtig festgehalten hat, wie diess im Alterthum überhaupt nicht selten war, und weit schärferen Denkern, als Philo, begegnet ist[1]). In seiner Lehre von den Kräften kreuzen sich zwei Vorstellungen, die religiöse von persönlichen, und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen, er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren gienge, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe. Es ist hier, wie anderwärts, einfach ein Widerspruch, den der Geschichtschreiber zwar erklären, aber nicht entfernen kann.

Auch die Frage über die Entstehung der Kräfte wird von Philo nur ungenau berührt. Er redet von einer Erweiterung des göttlichen Wesens, einer Ausbreitung der Kräfte durch die Welt[2]), er bezeichnet die Kräfte als Theile (*τμήματα*) der Gottheit[3]), er vergleicht ihre Mit-

---

1) Um nur einige Beispiele anzuführen: es wird schwer zu sagen sein, ob sich Plato die Welt sammt ihrer Seele, Plato und Aristoteles die Gestirne, Aristoteles und die Stoiker die Gottheit als Personen gedacht haben.

2) Leg. alleg. 51 M. o. 47 H.: *τείνοντος τȣ̃ θεȣ̃ τὴν ἀφ' ἑαυτȣ̃ δύναμιν διὰ τȣ̃ μέσου πνεύματος ἄχρι τȣ̃ ὑποκειμένου*. post. Cain. 229 M. o.: Gott erfüllt Alles *διὰ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας*. qu. det. pot. ins. 209 M. o. 172 H.: *τέμνεται γὰρ ȣ̓δὲν τȣ̃ θείȣ κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται*. mut. nom. 582 M. unt. 1048 H. u. *τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν*. Diese und die nächstfolgenden Belege b. Dähne I, 267 f.

3) De sacrif. Abel. 189 M. 153 H. L. alleg. II, 82 M. 1103 H.

theilung an die Welt einer Ausströmung, wodurch die Leere des Endlichen mit Realität erfüllt werde[1]), und so scheint er sich allerdings ihren Hervorgang aus dem göttlichen Wesen emanatistisch gedacht zu haben. Auf dieselbe Vorstellung konnte er auch durch die Betrachtung Gottes als des Urlichts[2]), welche ihm sehr geläufig ist, geführt werden. Doch bedient er sich dieser Idee nirgends, um die Entstehung der Kräfte zu erklären; er redet wohl von der Einstrahlung der Gottheit in die menschliche Seele[3]), er lässt die Kräfte, welche Gott umgeben, das hellste Licht ausstrahlen[4]), aber er sagt nirgends, dass gerade in der Lichtnatur Gottes der Grund für das Ausfliessen der Kräfte liege, er scheint sich überhaupt die Nothwendigkeit einer näheren Bestimmung über die Art ihrer Entstehung noch nicht klar gemacht zu haben. Auch dazu wird die Vorstellung von der Emanation nicht benützt, die Unvollkommenheit des abgeleiteten Seins zu erklären; es wird wohl vorausgesetzt, dass das Abgeleitete unvollkommener sei, und dass diese Un-

---

1) L. alleg. a. a. O. vgl. ebd. I, 56 M. 52 H. Ebd. 52 M. 48 H. III, 88 M. 61 H. de profug. 575 M. 479 H. o. Die *emanationes sapientiae* qu. in Gen. II, 44 gehören so wenig hieher, als die gleiche Darstellung de prof. 574 M. 477 H. unt., denn sie beziehen sich auf die Ströme der Weisheit, welche in die Menschenseele überfliessen.

2) De somn. I, 632 M. 576 H.: *ὁ θεὸς φῶς ἐςι, καὶ ȣ̓ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον.* de ebriet. 364 M. o. 246 H.: wenn das unkörperliche Licht des göttlichen Wesens der Seele entgegenstrahlt, vermag sie, geblendet, nichts Anderes zu schauen. Aehnlich qu. D. s. immut. 284 M. 304 H. unt. de praem. et poen. 414 M. 916 H. o. de carit. 403 M. 714 H. unt., wo Gott der *νοητὸς ἥλιος* genannt wird. Dass er in der Stelle qu. D. s. immut. 300 *ἡ τȣ̃ φωτὸς φύσις* heisse (Dähne I, 274) ist nicht richtig, diese Worte gehen nicht auf Gott.

3) De somn. I, 637 M. unt. 582 H. u. oft.

4) Qu. D. s. immut. 284 M. 304 H. unt.

vollkommenheit mit der Entfernung vom Urgrund gleichen Schritt halte[1], aber diese Voraussetzung ist gar kein unterscheidendes Merkmal der Emanationslehre, denn sie wird auch von solchen Systemen getheilt, die einen ganz entgegengesetzten Charakter haben, wie das aristotelische, was dagegen allein die Emanationslehre charakterisirt, die Begründung jener Voraussetzung durch die natürliche Abschwächung der Ausflüsse, das tritt bei Philo gar nicht bestimmt hervor. Wir haben desshalb auch keinen Grund, die Lehre Philo's über die Kräfte von orientalischen Emanationssystemen abzuleiten, von denen man bis jetzt mehr nur vorausgesetzt als bewiesen hat, dass sie in jener Zeit nicht blos überhaupt vorhanden waren, sondern auch in dem alexandrinischen Bildungskreise bekannt waren. Die Vergleichung der Gottheit mit dem Lichte ist allen orientalischen Völkern und auch schon dem alten Testament geläufig; derselben Vergleichung bedient sich Plato in der berühmten Stelle der Republik über das Gute, auf welche Philo in mehreren seiner hergehörigen Aeusserungen offenbar Rücksicht nimmt; eben dieser schildert im Timäus die Ausbreitung der Weltseele durch's Universum in ganz ähnlichen Ausdrücken, wie Philo die der göttlichen Kräfte; noch unmittelbarer erinnert aber der Letztere an die stoische Vorstellung von der Verzweigung der pneumatischen Grundkraft in ihre Theilkräfte, die sich ganz wie bei Philo als geistige Strömungen, alle Dinge tragend, ordnend und zusammenhaltend, durch's Weltganze verbreiten. Selbst der Name der Emanation (ἀπόῤῥοια) ist unter den griechischen Philosophen zuerst von den Stoikern gebraucht worden, namentlich um das Verhältniss der menschlichen Seelen zum göttlichen Geist

1) Wie diess aus dem Ganzen der folgenden Darstellung erhellen wird.

zu bezeichnen, und wenn Philo allerdings jene materialistische Vorstellung von der Gottheit und ihren Kräften, welche den Stoikern eigen war, nicht theilt, so lässt sich doch der Begriff der Emanation selbst strenggenommen ohne diesen Materialismus nicht vollziehen, und dass sich auch Philo von derselben nicht ganz frei hielt, werden wir bei Gelegenheit seiner Ansichten über das Wesen der Seele noch finden. Jedenfalls ist durch jene Abweichung von der stoischen Lehre eine durchgreifende Benützung ihrer anderweitigen Bestimmungen nicht ausgeschlossen. Wir glauben daher, dass keine Veranlassung vorliegt, für die philonische Lehre von der Entstehung der göttlichen Kräfte ausser den sonst bekannten Quellen seines Systems noch andere, geschichtlich unerweisbare, aufzusuchen [1]).

Jener Kräfte sind es nun an sich unendlich viele, und ein bestimmtes Maass für ihre Zählung lässt sich nicht aufstellen, da sich bei dem eigenthümlich schwankenden Verhältniss der Kräfte zu einander jede göttliche Wirkung ebensogut auf eine besondere Kraft zurückführen lässt, wie es andererseits möglich ist, viele Wirkungen von einer und derselben Kraft abzuleiten, und viele Kräfte zu Einer höheren Kraft zusammenzufassen. Man darf daher den Aufzählungen der Hauptkräfte, welche sich bei Philo da und dort finden [2]), kein grosses Gewicht beilegen. Nur Eine Eintheilung derselben wiederholt er

1) Noch weniger Beweiskraft können wir, schon nach unserer früheren Erörterung, dem Umstand beilegen, dass sich die Emanationslehre auch im Buch der Weisheit finde (Gfrörer I, 164), denn die Stelle, worin dieses die Weisheit als Ausfluss der Gottheit beschreibt (7, 22 ff.), trägt fast noch deutlicher, als die philonischen, das Gepräge der stoischen Vorstellungsweise.

2) Die Hauptstelle de profug. 560 M. 464 H., wo mit Einschluss des Logos sechs Kräfte gezählt werden; weiter vgl. m. leg. ad Caj. 546 M. 993 H. qu. in Ex. II, 68.

zu beharrlich, als dass wir ihre Bedeutung für sein System bestreiten könnten. Dem Einen wahrhaft wirklichen Gott, sagt er[1]), wohnen zwei oberste Kräfte bei, die Güte und die Macht. Durch seine Güte hat er Alles geschaffen, durch seine Macht beherrscht er Alles. Das Dritte aber, was beide vereinigt und vermittelt, ist der Logos, denn durch seinen Logos ist Gott sowohl Herrscher, als gut. Die Güte wird mit dem Namen *θεός*, die Macht mit *κύριος* bezeichnet, jene heisst auch die schöpferische, die wohlthätige, die gnadenreiche, die erbarmende, diese die königliche, die gesetzgebende, die strafende Kraft. Ueber das Verhältniss beider zum Logos äussert sich Philo nicht gleichmässig; nach der gewöhnlicheren Darstellung[2]) steht Gott selbst unmittelbar zwischen den zwei Grundkräften in der Mitte, so dass der Logos, nur als das gemeinsame Produkt von diesen beiden zu betrachten wäre[3]), dagegen heisst es anderwärts auch wieder, der Logos sei in Vergleich mit den zwei Kräften das Höhere, und wer den Logos nicht zu erfassen vermöge, der solle sich an die schöpferische, oder wenigstens an die königliche Kraft halten[4]). Man sieht auch aus diesem Schwanken, dass sich Philo noch keine feste Theorie über die Abfolge der göttlichen Kräfte gebildet

---

1) De Cherub. 144 M. o. 112 H unt. qu. in Gen. I, 57. IV, 2. de prof. 560 M. 464 H. de Abr. 19 M. o. 367 H.; ferner leg. alleg. III, 101 M. 74 H. qu. D. s. immut. 289 M. 309 H. mut. nom. 581 M. o. 1046 H. somn. I, 645 M. 589 H. V. Mos. III, 150 M. 668 H. unt. vict. offer. 258 M. 854 H. qu. in Ex. II, 62. 68 u. ö.

2) Z. B. qu. in Gen. IV, 2. de Abr. a. a. O. de sacrif. Abel. 173 M. 139 H. o.

3) Wie diess de Cherub. a. a. O. offenbar geschieht, wenn der Logos der *μέσος συναγωγὸς* der Güte und Macht genannt wird, und in der Stelle Gen. 3, 24 die Cherubim auf die Güte und Macht gedeutet werden, das feurige Schwerdt auf den *λόγος*.

4) Qu. in Exod. II, 68 de profug. a. a. O.

hat; in einem System, wie das plotinische, wäre diese Unsicherheit nicht möglich.

Wie es sich nun aber hiemit verhalten mag, ob man den Logos als die Wurzel oder als das Erzeugniss der beiden Grundkräfte betrachte: für uns ist jedenfalls dieser weit die wichtigste von allen Kräften, denn in ihm fassen sich alle Wirkungen Gottes zur Einheit zusammen, er ist der schlechthin allgemeine Vermittler zwischen Gott und der Welt. Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt, er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte [1]). Auf den Logos werden daher alle die Bestimmungen, welche von diesen Kräften überhaupt gelten, im höchsten Maass übergetragen. Er ist in allen Beziehungen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der an der Grenze beider stehend, sie zugleich scheidet und verbindet, weder ungeschaffen, wie Gott, noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge [2]), er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, welcher dessen Befehle der Welt überbringt [3]), der Dollmetscher, welcher

1) Mund. opif. S. 57 unt., wo der *λόγος θεῦ ἤδη κοσμοποιῦντος* für identisch mit dem *νοητὸς κόσμος*, dem *ἀρχέτυπον παράδειγμα*, der *ἰδέα ἰδεῶν* erklärt wird; l. alleg 47 M. 43 H. unt.: der Logos ist das Buch Gottes, in welches die Wesenheiten (Ideen) aller Dinge verzeichnet sind; de profug. 560 M. 464 H.: der L. ist die Metropolis, deren Pflanzstädte die übrigen Kräfte sind. Daher l. alleg. III, 121 M f. 93 H.: der L. ist *γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε*, die *μέρη τῦ λόγυ* (die *λόγοι*) sind die Engel, d. h., nach dem Obigen, die göttlichen Kräfte überhaupt.

2) Qu. rer. div. haer. 501 M. f. 509 H., wo unter Anderem: *ἵνα μεθόριος ϛὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τῦ πεποιηκότος — μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων* u. s w. qu. in Ex. II, 68 Anf. u. ö. Als der Mittler heisst der L. auch *διαθήκη* somn. II, 688 und 690 M. 1138 und 1140 H.

3) *Πρεσβευτὴς τῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον* qu. rer. div. h. a. a. O.

ihr seinen Willen auslegt [1]), der Statthalter, welcher ihn vollzieht [2]), mit Einem Wort, der Engel, oder richtiger der Erzengel, welcher die Offenbarungen und Wirkungen Gottes vermittelt [3]), das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt geschaffen hat [4]); ebenso ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniss zur Gottheit, der Hohepriester [5]), welcher Fürbitte für sie einlegt [6]), welcher in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, die buntfarbige Bedeckung der unteren Theile mit dem goldenen Hauptschmuck, der Idee der Ideen, dem unsinnlichen Urbild der Welt vereinigt [7]).

In dem Verhältniss des Logos zur Gottheit wiederholt sich die Zweideutigkeit, von welcher der Begriff der göttlichen Kräfte überhaupt gedrückt wird. Der Logos erscheint auf der einen Seite als eine Eigenschaft Gottes, als identisch mit der göttlichen Weisheit [8]), an-

1) Ἑρμηνεὺς l. alleg. III, 128 M. unt. 99 H. (für den Logos als das Wort sehr nahe gelegt); in demselben Sinn heisst der L. ὑποφήτης θεȣ͂ mut. nom. 581 M. 1047 H. und ὄνομα θεȣ͂ conf. lingu. 427 M. o. 341 H.

2) Ὕπαρχος de agricult. 308 M. unt. 195 H. ἐξάρχων conf. lingu. 413 M. unt. 329 H. unt.

3) L. alleg. III, 122 M. 93 H. conf. lingu. 427 M. o. 341 H. de somn. I, 656 M. 600 H.

4) L. alleg. III, 106 M. 79 H. o. de Cherub. 162 M. 129 H. migr. Abr. 437 M. 389 H. monarch. II, 225 M. 823 H.

5) De gigant. 269 M. unt. 291 H. o. migr. Abr. 452 M. 404 H. de profug. 562 M. 466 H.

6) Daher ἱκέτης migr. Abr. 455 M. o. 406 H., παράκλητος V. Mos. II, 155 M. 673 H.

7) Migr. Abr. 452 M. 404 H., über die Welt als Gewand des Logos s. u.

8) Leg. alleg. I, 56 M. 52 H.: ἐκ τῆς Ἐδὲμ τȣ͂ θεȣ͂ σοφίας. ἡ δέ ἐςιν ὁ θεȣ͂ λόγος. Dieselbe Stellung hat der Logos mundi opif. 4 M. unt. und de ebriet. 361 M. unt. 244 H. Diese Stellen, sowie die früher angeführten über das Verhältniss des Logos zur Güte und Macht Gottes scheinen mir in der Auseinandersetzung

dererseits wird er aber auch wieder als ein selbständiges Wesen neben Gott dargestellt, er heisst das Bild [1]), und der Schatten [2]) Gottes, er wird im Unterschied von dem ungewordenen Gott unter das Gewordene gerechnet [3]), und auch von der göttlichen Weisheit, als seiner Mutter unterschieden [4]), weil er aber das erste und höchste von allen Werken Gottes ist, so wird er hinsichtlich seiner Entstehung allen andern Geschöpfen entgegengesetzt [5]), und ohne dass genauer angegeben wäre, wie wir sie uns zu denken haben, wird er vor jenen als der erstgeborene Sohn Gottes ausgezeichnet [6]), ja selbst der Gottesname wird ihm beigelegt [7]), zugleich aber auch sein Unterschied von dem höchsten Gott dadurch gewahrt, dass er nur *ϑεὸς* ohne Artikel oder *δεύτερος ϑεὸς* genannt wird [8]). Wir haben kein Recht, den Widerspruch dieser Aeusserungen durch die Annahme eines doppelten Logos, oder einer zwiefachen Existenzform des Logos zu beseitigen, derjenigen, worin er dem göttlichen Wesen als Kraft oder Ei-

---

dieses Gegenstandes von Baur (die Lehre von der Dreieinigkeit I, 69 f.), welche sich sonst sehr empfehlen würde, zu wenig beachtet.

1) Qu. rer. div. H. 505 M. 512 H. unt. de monarch. II, 225 M. 824 H. u. ö.

2) L. alleg. III, 106 M. 79 H. o.

3) L. alleg. III, 121 M. unt. 93 H.: *πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.*

4) De profug. 562 M. 466 H.

5) Qu. rerum div. H. 502 M. o. 509 H.: *ὅτε ἀγένητος ὡς ὁ ϑεὸς ὢν ὅτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς.*

6) Conf. lingu. 427 M. o. 341 H. agricult. 308 M. 195 H. »Sohn Gottes« allein würde diese Auszeichnung noch nicht enthalten, da Gott der Vater von Allem ist, und alle Menschen Söhne Gottes sein sollen; s. conf. lingu. a. a. O. und andere Stellen. Philo nennt dessbalb den L. den älteren, die Welt den jüngeren Sohn Gottes qu. D. s. immut. 277 M. 298 H.

7) L. alleg. III, 128 M. unt. 99 H: *οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη ϑεός.*

8) De somn. I, 655 M. 599 H. Fragm. b. Eus. pr. ev. VII, 13, 1.

genschaft inwohnte, und derjenigen, in welche er bei seinem selbständigen Hervortreten aus dem göttlichen Wesen eingieng, des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Philo selbst bedient sich dieser Unterscheidung niemals; so geläufig es ihm auch ist, das Verhältniss der menschlichen Rede zum Gedanken mit den stoischen Ausdrücken λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zu bezeichnen [1]), so sagt er doch nirgends, es sei in Gott oder im göttlichen Logos dieses Beides zu unterscheiden; er bemerkt zwar einmal beiläufig, wie im Menschen ein doppelter Logos sei, der ἐνδιάθετος und der προφορικός, so sei im Universum gleichfalls ein doppelter Logos, derjenige, welcher sich in der übersinnlichen, und der, welcher sich in der Erscheinungswelt darstellt [2]), aber diese Unterscheidung hat mit der vorhin berührten gar nichts zu schaffen, denn auch die Darstellung des Logos in der übersinnlichen Welt würde bereits dem aus Gott hervorgetretenen Logos, dem später so genannten λόγος προφορικός angehören; die angeführte Stelle spricht mithin überhaupt nicht wirklich von einem doppelten Logos, sondern nur von einer doppelten Offenbarung des Logos. Ebensowenig darf man das Verhältniss der Weisheit, zum Logos mit dem des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός identificiren, denn gerade sofern der Logos im menschlichen Geiste wirksam ist, wird er für dasselbe erklärt, wie die Weisheit [3]), in dieser sei-

---

1) Z. B. qu. det. pot. insid. 209 M. 172 H. ebd. 215 M. 178 H. de Gigant. 270 M. o. 291 H. de Abr. 13 M. unt. 361 H. unt. de jud. 347 M. o. 720 H. unt. Dass die Unterscheidung des λ. ἐνδιάθ. und προφ. ursprünglich dem stoischen Sprachgebrauch angehört, habe ich in den theologischen Jahrbüchern 1852, H. 2. nachgewiesen. Gfrörer's Meinung (I, 178), diese Unterscheidung sei erst vom göttlichen Logos auf den menschlichen übergetragen, erledigt sich hienach von selbst.

2) V. Mos. III, 154 M. 672 H. — Der ἐνδιάθετος υἱὸς θεῦ mut. nom. 598 M. 1065 H. o. geht nicht auf den Logos.

3) In der angeführten Stelle L. alleg. I, 56 M.

ner Wirksamkeit ist er aber der λόγος προφορικός. Nothwendig hätte auch Philo, wenn er wirklich eine doppelte Existenzweise des Logos annahm, den Uebergang von dem einen Zustand in den andern irgendwie berühren müssen, aber auch diess geschieht nirgends. Es bleibt uns daher nur übrig, den obenberührten Widerspruch als thatsächlich vorhanden anzuerkennen, und hinsichtlich seiner Erklärung auf unsere früheren Bemerkungrn über die göttlichen Kräfte zu verweisen.

Zu der Welt verhält sich der Logos theils wie das Urbild zum Abbild, theils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild ist, so ist er selbst das Urbild für alle anderen Dinge [1]), die Idee, nach der sie gebildet, das Siegel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind [2]), und mit dem menschlichen Geist insbesondere steht er als sein Urbild [3]) in einer so nahen Verwandtschaft, dass er auch geradezu der Urmensch genannt wird [4]). Dieses Urbild der Welt haben wir uns aber zugleich als die Seele derselben, als die sie von innen bewegende Kraft zu denken: der Logos zieht die Welt an, wie ein Gewand [5]), er ist das Band, welches ihre Theile verknüpft [6]), das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum andern ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt und zusammenhält [7]), die künstlerisch bildende und lebendig

---

1) L. alleg. III, 106 M. unt. 79 H. o. u. ö.

2) De prof. 548 M. unt. 452 H. migr. Abr. 452 M. 404 H. mut. nom. 598 M. unt. 1065 H.

3) L. alleg. a. a. O. mund. opif. 33 M. 31 H. unt. vgl. 16 M. o. 15 H. o. und öfters.

4) Ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, d. h. der ursprünglich nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch conf. lingu. 427 M. o. 341 H. ἄνθρωπος θεῦ ebd. 411 M. o. 326 H.

5) De prof. 562 M. 466 H. vgl. migr. Abr. 452 M. 404 H.

6) De prof. a. a. O. qu. rer. div. haer. 499 M. 507 H. o.

7) De plantat. 331 M. o. 215 H. Ist auch der Logos in dieser Stelle nicht ausdrücklich genannt, so erhält doch das Gesetz Gottes in derselben die gleichen Prädikate, wie sonst der Logos.

besamende Vernunft [1]), das scharfe Werkzeug [2]), mit dem Gott die Gegensätze und Theile der Welt sondert, theils reell, in der Weltbildung und Welterhaltung, theils ideell in der Wissenschaft. Der Logos vereinigt auch in dieser Beziehung alle die Eigenschaften, welche Philo den göttlichen Kräften überhaupt beilegt.

Ob dem Logos eine besondere, von der göttlichen verschiedene Persönlichkeit zukomme, ist eine Frage, welche sich Philo allen Anzeichen nach gar nicht vorgelegt hat, welche wir daher weder einfach zu bejahen noch einfach zu verneinen ein Recht haben. Was wir im Allgemeinen über die Persönlichkeit der göttlichen Kräfte bemerkt haben, findet auch hier seine Anwendung. Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das eigenthümliche Wesen seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird daher gleich sehr verkannt, wenn man den Philonischen Logos, der gewöhnlichen Meinung gemäss schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man mit Dorner [3]) annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne. Denn wenn der Persönlichkeit des Logos alle die Prädikate widersprechen, durch die er als eine Eigenschaft Gottes auf der einen, als eine im Weltganzen wirkende Kraft auf der andern Seite dargestellt wird, so verträgt sich die letz-

1) Qu. rer. div. B. 489 M. unt. 497 H.: ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάςων ... ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐςι λογος.

2) Τομεὺς qu. rer. div. H. 491 M. 499 H.

3) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. 1. Abthl. S. 30 f.

tere Darstellungsweise, bei der Transcendenz des Philonischen Gottesbegriffs und bei Philo's Scheu vor dem Pantheismus, mit der Dorner'schen Annahme noch weniger; diese Annahme hat überhaupt, ganz abgesehen von einzelnen, unläugbar persönlichen Bezeichnungen[1]), die ganze Grundlage der Logoslehre gegen sich. Der Logos ist ja für Philo, wie alle göttliche Kräfte, nur desshalb nothwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, seine ganze Bedeutung beruht daher wesentlich darauf, dass er ein von Gott verschiedenes Wesen ist[2]), und wenn er doch andererseits zugleich mit Gott identisch sein muss, um das Göttliche an die Welt mitzutheilen, so beweist das nur, dass hier ein unlösbares Problem vorliegt, welches Philo, auf seinem Standpunkt, unmöglich anders beantworten konnte, als mit den widerspruchsvollen Bestimmungen, die sich durch seine ganze Lehre von den göttlichen Kräften hindurchziehen.

Aus welchen Quellen er das vorliegende Philosophem schöpfte, hat Philo nirgends bestimmt angegeben. Er selbst musste natürlich diese, wie alle seine Lehren, auf die heiligen Schriften seines Volks zurückführen; doch findet sich in einer merkwürdigen Stelle das Geständniss,

1) Wie *υἱὸς θεοῦ, εἰκὼν θεοῦ, σκιὰ θεοῦ, δεύτερος θεὸς*, namentlich aber *ἄγγελος*, denn dass nicht blos ein Grad-, sondern ein Wesensunterschied zwischen dem Logos und den übrigen Engeln stattfinde, ist mit nichts angedeutet, vielmehr wird durchweg Gott sehr bestimmt und in derselben Weise von dem Logos, wie von den übrigen Engeln unterschieden. Wenn Gott selbst somn. I, 644 M. 688 H. *ἀρχάγγελος* genannt wird, so ist das hier so viel als *ἄρχων ἀγγέλων*.

2) Man erinnere sich nur z. B. an die oben angeführte Stelle qu. rer. div. H. 501 M. f. 509 H., wo die Mittlersrolle des Logos wesentlich damit begründet wird, dass er nicht ungeschaffen, wie Gott, sei. Wie könnte dieses und Aehnliches gesagt werden, wenn der Logos nichts Anderes wäre, als Gott selbst nach der Seite seiner Lebendigkeit betrachtet?

dass sie seine Vorgänger noch nicht in der Schrift zu finden gewusst hatten, dass sie mithin der jüdischen Spekulation bis dahin unbekannt war [1]), und die Richtigkeit dieser Angabe bestätigt sich durch unsere frühere Untersuchung über die alexandrinische Philosophie, welche den angeblichen Beweisen für ein höheres Alter jener Lehre ihre Beweiskraft abzusprechen genöthigt war. Die griechische Wissenschaft kennt sie ohnediess nicht, und so werden wir sie unbedenklich als Philo's eigenthümliches Werk betrachten dürfen. Ihr allgemeines Motiv haben wir in dem Dualismus von Gott und der Welt und in dem Bedürfniss eines vermittelnden Princips bereits nachgewiesen; dass diese Vermittlung nicht blos in einzelnen Kräften oder Werkzeugen der Gottheit, sondern in einem

1) De Cherub. 143 M. unt. 112 H. (es handelt sich um die Erklärung der Cherubim und des feurigen Schwerdts): *ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι ... ἔλεγε δέ μοι, κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν ... τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον ... ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος .. τὰ Χερουβὶμ εἶναι σομβόλα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν.* Dass hier nicht blos die Deutung der alttestamentlichen Stelle, sondern auch diese Logoslehre selbst aus höherer Offenbarung abgeleitet werden solle, liegt theils in den Worten, theils ergiebt es sich daraus, dass etwas so Unerhebliches, wie die Beziehung einer Schriftstelle auf eine längst bekannte Lehre, für den Philo nicht wohl die Bedeutung haben konnte, um ihn zur Offenbarungsekstase zu steigern; nur dann war sie eine Sache von dieser Wichtigkeit, wenn ihm mit der Erklärung der Schriftstelle auch die fragliche Lehre selbst erst entstand. Ausser dieser speciellen Beziehung ist die vorliegende Stelle auch als Selbstbekenntniss merkwürdig, sie beweist uns, wovon später noch zu sprechen sein wird, dass Philo selbst Offenbarungen zu erhalten glaubte, zugleich zeigt sie aber auch, in welches Verhältniss sich diese innere Offenbarung zur äusseren setzte: so wenig Philo seine Lehre wirklich aus dem alten Testament geschöpft hat, so wird sie ihm doch unter der Form einer Schrifterklärung, die in einem solchen Fall nothwendig allegorischer Art sein musste, geoffenbart.

einheitlichen, alle Beziehungen Gottes und der Welt in sich verknüpfenden Wesen gesucht wurde, diess war in Philo's philosophischem Charakter begründet; die einzelnen Züge aber, aus denen sich die Idee desselben zusammensetzte, waren unserem Philosophen grösstentheils schon gegeben. Von jüdischen Lehren kommt in dieser Beziehung weniger die vom Wort Gottes, als die von der Weisheit und dem Geist Gottes in Betracht, denn zu einer Hypostasirung des göttlichen Worts war auf diesem Gebiete kein irgend erheblicher Anlauf genommen worden [1]), man hatte vielmehr das Anthropomorphistische, was in dem Sprechen Gottes liegt, selbst erst durch allegorische Umdeutung entfernen müssen, um sich diesen Ausdruck überhaupt aneignen zu können; dagegen liegt der alten Lehre vom göttlichen Geist allerdings die Anschauung einer von Gott ausgehenden (luftigen oder feurigen) Substanz zu Grunde, und im Begriff der Weisheit werden alle Wirkungen Gottes in der Welt auf ihren allgemeinen Grund zurückgeführt. Indessen ist die Vorstellung vom Geist Gottes von den Alexandrinern theils überhaupt nur wenig und für die Logoslehre so gut, wie gar nicht, benützt worden, theils fehlen ihr auch gerade die unterscheidenden Merkmale der Logoslehre: der Geist ist nach altjüdischer Vorstellung nicht eine beharrende Substanz ausser oder in Gott, noch weniger eine der Welt immanente Gotteskraft, sondern er bezeichnet nur die momentane göttliche Einwirkung auf das Endliche; den Gotteshauch, der dieses ergreift und wieder verlässt. Die Weisheit ist zwar eine bleibende Eigenschaft Gottes, aber die dogmatische Hypostasirung dieser Eigenschaft, und die Identificirung der göttlichen Weisheit mit der in der

1) Die Lehre von der Memra in den chaldäischen Uebersetzungen des A. Test. (m. s. über diese Lehre Gfrörer d. Jahrh. d. Heils I, 307 ff.) ist jünger, als die Logoslehre, und wahrscheinlich erst unter ihrem Einfluss entstanden.

Welt waltenden Vernunft, diese zwei Bestimmungen, deren erste Spuren uns im Buch der Weisheit begegnet sind, haben wir nicht aus der reinen Entwicklung der jüdischen Lehre, sondern nur aus ihrer Verbindung mit der griechischen Philosophie herzuleiten. Auch der Engelglaube musste erst mit griechischen Lehren verknüpft werden, wenn sich die Engelwelt zum Logos erweitern und zusammenfassen sollte. Die wichtigsten von diesen griechischen Lehren sind die Platonischen Bestimmungen über die Ideen und die Weltseele, und die stoischen über die Weltvernunft. Indem die Ideen im Sinn des neupythagoreischen Platonismus von der Gottheit unterschieden wurden, so bildeten sie von selbst ein Mittelglied zwischen Gott und der Welt, sie traten ebendamit in die gleiche Stellung ein, welche bei Plato die Weltseele gehabt hatte, und es lag um so näher, sie mit dieser zu combiniren, da nur in ihr die wirkende Ursache zu finden war, deren Begriff in den Ideen sosehr zurücktritt. Die gleiche Combination hatte aber der Stoicismus in seiner Weise schon vorgenommen, wenn er die Gottheit als den *λόγος κοινὸς*, als den *λόγος σπερματικὸς*, als die Vernunft und das Gesetz der Welt, als die künstlerisch bildende Natur, als die allverbreitete wirksame Kraft beschrieb, deren Ausflüsse alle einzelnen Naturkräfte, und vor Allem die Seelen der vernunftbegabten Wesen sein sollten. Es durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abgestreift werden, und der Philonische Logos war fertig. Dieses Beides war nun allerdings nicht im Stoicismus, sondern nur in der Transcendenz der alexandrinischen Gottesidee, weiterhin theils in Platonischen und neupythagoreischen, theils in jüdischen Einflüssen begründet; dass aber nichts destoweniger die stoische Logoslehre die nächste Quelle

der Philonischen gewesen ist, diess erhellt nicht blos aus dem Namen des Logos, welcher in dieser Bedeutung bis dahin nur bei den Stoikern vorkommt, sondern aus dem ganzen Begriff desselben: die Idee der allgemeinen Weltvernunft ist wesentlich stoisch, die Beschreibung derselben bei Philo entspricht Zug für Zug den stoischen Schilderungen, die Identität dieser der Welt immanenten Vernunft mit der göttlichen ist gleichfalls in der ganzen nachsokratischen Philosophie nur von den Stoikern in dieser Allgemeinheit ausgesprochen worden, selbst ihre materialistische Fassung hören wir bei Philo in einzelnen Aeusserungen noch durchklingen [1], und die emanatistische Vorstellung über die Ausbreitung des Logos in seine Theilkräfte, die unmittelbare Folge jenes Materialismus, hat er sich in ihrem vollen Umfang angeeignet, während die gleiche Vorstellungsweise auf den Hervorgang des Logos aus der Gottheit, für welchen der stoische Vorgang fehlte, auch bei Philo nur in unsicheren Andeutungen angewendet wird. Wenn man daher die Logoslehre in der Regel neben der jüdischen Theologie nur aus dem Platonismus ableitet, so ist diess nicht richtig, der Stoicismus hat zu derselben einen stärkeren Beitrag geliefert.

Durch die Lehre von den göttlichen Kräften und namentlich durch die Logoslehre hat sich die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens so weit aufgehoben, dass in Allem die Wirkung der Gottheit, das Nachbild der ewigen, aus dem göttlichen Denken hervorgegangenen Formen erblickt wird. Wie weit aber Philo in dieser Richtung auch gehen mag, das Endliche vollständig aus der göttlichen Ur-

1) Ausser der häufigen Vergleichung des Logos mit dem Lichte, die für sich weniger beweisen würde, gehört hieher namentlich die Deutung des feurigen Schwerdts auf den Logos: *ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος ... τὸν ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον* Cherub. 144 M. 112 f. H. Die Darstellung des Weltgeistes unter der Form des Feuers ist wesentlich stoisch.

sächlichkeit abzuleiten verbietet ihm der Dualismus, welcher die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung ausmacht. Von Gott kann nur Gutes und Vollkommenes, nur Leben und Ordnung herstammen, die Unvollkommenheit des Endlichen, der Streit und Gegensatz unter den Dingen, die Naturnothwendigkeit, die Leblosigkeit der materiellen Stoffe, das Böse in der Welt, lässt sich nur auf einen von der göttlichen Wirksamkeit verschiedenen Grund zurückführen [1]. Wie dieser zu denken sei, musste sich schon aus diesem Grundsatz ergeben. Wenn alle Wirkungen auf Gott zurückzuführen sind, so bleibt dem zweiten Princip nur die absolute Passivität, wenn alle Realität, alles Leben, alle Form und Ordnung von Gott stammt, so wird jenes nur das absolut Todte, Ungeordnete, Formlose, Nichtseiende sein können. Eben dieses sind aber die Merkmale, welche den Begriff der Materie ausmachen, so wie diesen theils das Platonische theils das stoische System, die zwei Hauptführer Philo's, gefasst hatten. Natürlich, dass er sich diesen Begriff in seiner vollen Ausdehnung aneignet. Moses, erzählt er uns, indem er dem Moses die Lehre Zeno's unterschiebt, hat erkannt, dass es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie [2]. Die letztere wird dann weiter mit Plato und den Stoikern als eigenschafts- [3] und gestaltlos [4], und mit dem Ersteren als leblos, unbewegt, un-

1) Dieser Gedankenzusammenhang erhellt nicht blos aus einzelnen Stellen, (z. B. de prof. 575 M. unt. 479 H. somn. II, 692 M. 1142 H. unt. sacrif. Abel. 173 M. o. 138 H. qu. det. pot. ins. 214 M. unt. 177 H.) sondern aus allen Bestimmungen Philo's über die Materie.

2) De m. opif. S 2 vgl. de prof. a. a. O.: ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρὸν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωή.

3) Ἄποιος m. opif. 5 M. o. 4 H. unt. de creat. princ. 567 M. 728 H. qu. rer. div. h. 492 M. unt. 500 H. u. ö.

4) Ἄμορφος qu. rer. div. h. a. a. O. vict. offer. 261 M. 857 H. unt. Andere gleichbedeutende Ausdrücke b. Dähne I. 185.

geordnet, ungleich, mit sich selbst im Kampfe [1]), als die Substanz die an sich ohne alle Vollkommenheit, und darum Alles zu werden fähig war [2]), als das Nichtseiende [3]), auch wohl als das Leere und Bedürftige [4]), oder das Dunkle [5]) bezeichnet. Dass Philo jedoch den Platonischen Begriff der Materie nicht rein festhält, zeigt schon der Ausdruck ὐσία, mit dem er sie nicht selten bezeichnet, denn diese Bezeichnung steht mit dem Materialismus der stoischen Schule, welcher sie ursprünglich angehört, mit der Behauptung, dass Substantialität und Körperlichkeit dasselbe seien, im engsten Zusammenhang, und wirklich finden sich auch manche Stellen bei Philo, in denen der Platonische Begriff der Materie unverkennbar mit der gewöhnlichen Vorstellung eines stofflichen Substrats vertauscht ist [6]), und ebendahin führte der Satz [7]), dass sich Gott an die Dinge nur nach dem Maass ihrer Empfänglichkeit und desshalb nur in verschiedenen Graden mittheilen könne. Um was es Philo zu thun ist, das ist weit weniger ein philosophisch genauer Begriff der Materie, als nur überhaupt eine solche Ansicht von derselben, bei welcher die Mängel des Endlichen auf sie zurückgeführt und von der göttlichen Ursächlichkeit ferngehalten würden; er nennt die Materie das Nichtseiende, um die Nichtigkeit alles Endlichen im Vergleich mit der Gottheit und ihren Wirkungen auszudrücken, aber die strenge wissenschaftliche Festhaltung dieses Begriffs liegt ihm nicht sehr am Herzen.

1) M. opif. a. a. O. und S. 2 creat. princ. a. a. O. plant. N. 329 M. unt. 214 H. de provid. I, 8.
2) M. opif. 5 M. o.
3) M. opif. 19 M. unt. 18 H. u. ö. vgl. Gfrörer I, 330.
4) L. alleg. 52 M. 48 H.
5) Creat. princ. 367 M. 728 H.
6) Z. B. Cherub. 162 M. 129 H. plantat. 329 M. unt. 214 H. vict. offer. 261 M. 857 H. unt. de provid. I, 8. II, 48—50.
7) M. opif. 5 vgl. post. Ca. 254 M. o.

Schon hiemit war es gegeben, dass Philo nicht eine Weltschöpfung im strengen Sinn annehmen konnte, sondern nur eine Welt**bildung**, eine Scheidung und geordnete Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischer Mischung durcheinanderlagen[1]). Im Uebrigen hat seine Lehre von der Schöpfung nicht viel Eigenthümliches. Er bestreitet nach Anleitung des platonischen Timäus die Annahme, dass die Welt anfangslos sei[2]), wiewohl er mit seinem Lehrer ihre Unvergänglichkeit voraussetzt[3]), zugleich verwahrt er sich aber auch, mit demselben, nicht blos gegen **die** Vorstellung, als ob die göttliche Schöpferthätigkeit, sondern auch gegen die andere, als ob der Schöpfungsakt selbst in die Zeit falle; jene widerlegte sich unmittelbar durch die Lehre von der Ewigkeit Gottes, dieser hält er den platonischen Grund entgegen, dass die Zeit, als das Erzeugniss der kosmischen Bewegungen, nicht älter sein könne, als die Welt[4]). Philo kann daher auch die wörtliche Auffassung der mosaischen Schöpfungstage nicht zugeben[5]): die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte soll nicht als eine Zeitfolge gefasst werden, sondern nur die Ordnung des Geschaffenen, das begriffliche Rangverhältniss der einzelnen Gebiete ausdrücken[6]). Freilich fällt aber

---

1) M. s. hierüber: Qu. rer. div. h. 491 M. ff. 499 H. ff., wo besonders die Gleichheit in der Vertheilung der Stoffe und Gattungen betont wird, de provid. II, 48—50; qu. det. pot. ins. 193 M. o. 156 H. Ausdrücke, welche die Schöpfung aus nichts vorauszusetzen scheinen (m. s. d. Stellen b. Gfrörer I, 330) sind nur nach Maassgabe der philonischen Lehre von der Materie zu verstehen.

2) M. opif. 2. incorruptib. m. 490 M. unt. 491 H. de prof. 547 M. 451 f. H. de prov. I, 8 ff

3) De incorruptibilitate mundi.

4) M. opif. 6 M. o. 5 H. l. alleg. I, 44 M. o. 41 H. o. qu. De. s. immut. 277 M. 298 H. de sacrif. Abel. 175 M. 141 H.

5) L. alleg. a. a. O. ebd. 47 M. 43 H. unt.

6) M. opif. a. a. O.: καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει τάξιν

Philo selbst, wie diess auch gar nicht zu vermeiden war, unmittelbar wieder in die Zeitvorstellung zurück, wenn er uns erzählt, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt habe Gott die übersinnliche, den intelligibeln Himmel, die intelligibeln Elemente u. s. w., vor der Schöpfung der Einzelwesen die allgemeinen Gattungen hervorgebracht[1]). Dass der Logos als das Organ der Weltbildung gedacht wird, ist schon bemerkt worden. Auch was über das Verhältniss Gottes zu der geschaffenen Welt, über Philo's Ansicht von der Welterhaltung mitzutheilen wäre, ist der Sache nach schon in der Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften enthalten, da hierin unmittelbar liegt, dass die Welt und ihre Theile nur durch die fortwährende Wirkung der Gottheit besteht, dass andererseits diese nie aufhört zu wirken[2]), dass insofern die Welterhaltung nur eine Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit ist. Aus diesem Gesichtspunkt ist es aufzufassen, wenn Philo statt der göttlichen Wirksamkeit oder der Vorsehung auch wohl in stoischer Weise die Natur setzt[3]); beide sind seiner Ansicht nach allerdings dasselbe, nicht als ob Gott nichts Anderes wäre, als die Naturkraft, sondern weil diese nichts Anderes ist, als die Gesammtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen. Selbst an den

---

ὀυδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα. τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις.

1) M. opif. a. a. O. l. alleg. I, 47 M. 44 H. In demselben Sinn ist auch öfters von einem doppelten ersten Menschen die Rede, dem ποιηθεὶς und dem πλασθεὶς, dem idealen und dem irdischen, z. B. l. all. I, 62 M. o. 57 H. ebd. 53 M. unt. 49 H. m. opif. 32 M. 30 H. unt. de plant. 336 M. 220 H. Der ideale Mensch ist der Logos s. o.

2) L. alleg. I, 47 M. o. 43 H. Cherub. 155 M. o. 122 H. unt. post. Cain. 254 M. o. qu. rer. div. h. 481 M. 489 H.

3) Z. B. de vict. offer. 252. M. 849 H. de spec. legg. II, 322 M. 798 H. spec. legg. III, 344 M. o. sacrif. Abel. 182 M. 147 H. o.

stoischen Fatalismus werden wir durch Philo erinnert, wenn er trotz seiner sonstigen Behauptungen, die dem im Weg standen, selbst das Böse bei Gelegenheit doch wieder prädestinatianisch auf den göttlichen Rathschluss zurückführt[1]). Um so dringender musste ihm die Aufgabe erscheinen, die Beschaffenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers zu vereinigen; so ausführlich er sich aber auch hiemit, besonders in der Schrift von der Vorsehung, beschäftigt hat, so finden wir doch kaum irgend einen Gedanken über diesen Gegenstand bei ihm, den er nicht von seinen vielbenützten Vorgängern, den Stoikern, entlehnt hätte, und nur seine abweichende Ansicht in Betreff der Willensfreiheit (s. u.) musste seiner Theodicee, der ihre Aufgabe durch dieselbe wesentlich erleichtert wurde, eine theilweise veränderte Richtung geben[2]). Hiemit hängt zusammen, dass Philo, wie die Stoiker, den physikotheologischen Beweis als den natürlichsten Weg betrachtet, um die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu gewinnen[3]). Auch das ist stoisch, wenn unser Philosoph in dieser Beziehung namentlich den Zusammenhang des Himmlischen mit dem Irdischen, die Sympathie zwischen den Theilen der Welt, hervorhebt[4]), dagegen tritt das pythagoreische Element der philonischen Lehre darin hervor, dass dieser Zusammenhang namentlich in den Zahlenverhältnissen erkannt werden soll, nach denen Alles geordnet ist[5]); Philo selbst

---

1) So leg. all. III, 102 M. o. 74 H. unt. vgl. ebd. 105 M. o. 77 H. 108 M. 80 H.

2) M. vgl. über Philo's Theodicee aus der Schrift *de providentia* namentlich I, 47. 62. II, 12 ff. (Griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14.) 99 ff. leg. alleg. III, 101 M. 74 H. Einiges Weitere b. Dähne I, 384 ff.

3) Z. B. de praem. et poen. 414 f. M. 916 H. de monarch. I, 216 f. M. 815 H. vgl. Dähne I, 163.

4) M. opif. 28 M. 27 H. migr. Abr. 464 M. 416 H.

5) M. opif. a. a. O.

macht von der Zahlensymbolik einen so ausschweifenden Gebrauch, dass er darin hinter keinem Neupythagoreer zurücksteht [1]). Neben diesem theologischen und mystischen Interesse tritt aber das eigentlich physikalische bei Philo gänzlich in den Hintergrund; die naturwissenschaftlichen Ansichten, die er beiläufig äussert, hat er sich sichtbar nur von Andern angeeignet, ohne sich um durchgängige Uebereinstimmung derselben mit einander und mit seinen metaphysischen Voraussetzungen zu bemühen [2]), und nur wenn er einem Gegenstand eine ethische oder theologische Seite abgewinnen kann, widmet er ihm grössere Aufmerksamkeit. So sind ihm z. B. die Gestirne Gegenstand einer hohen Verehrung, er betrachtet sie mit der Mehrzahl der heidnischen Philosophen als vernünftige Wesen von fehlerfreier Vollkommenheit [3]), er sagt, sie seien durch und durch von reinen Seelen durchdrungen [4]), er trägt nicht das geringste Bedenken, sie selbst als die sichtbaren Götter zu bezeichnen [5]), und nur dem astrologischen Fatalismus widerspricht er im Interesse der Willensfreiheit [6]), ohne doch darum die astrologische Vorbedeutung selbst zu läugnen [7]), dagegen weist

---

1) Z. B. m. opif. S. 3; ebd. S. 10 f. M.; ebd. 14 M 13 H.; ebd. 21 M. ff. 20 H. l. alleg. I, 44 M. 41 H. de plantat. 347 M. unt. 231 H. Vita Mos. III, 152 M. 670 H. de decal. 183 M. ff. 746 H. qu. in Gen. I, 91. II, 5. III, 56.

2) So treffen wir z. B. qu. in Gen. III, 6, qu. rer. div. h. 492 M. 499 H. Die aristotelische Lehre von den Elementen und dem Aether, der letztere wird aber auch wieder als Flamme gefasst (conf. lingu. 428 M. 342 H.), was gar nicht aristotelisch ist.

3) M. opif. 17 M. o. 16 H. o. 34 M. unt. 33 H. plantat. 331 M. 216 H. o.

4) De Gigant. 268 M. 285 H. somn I, 641 M. 586 H. o.

5) M. opif. 6 M. 5 H. unt. ebd. 34 M. unt. 33 H. Gigant. a. a. O. monarch. 214 M. 815 H. o. Fragm. 643 M. unt. (Eus. pr. ev. VIII, 14, 50).

6) De provid. I, 81 ff.

7) M. opif. 13 M. 12 H.

nichts darauf hin, dass er sich mit der Sternkunde im rein wissenschaftlichen Interesse beschäftigt hätte. Ausser der allgemeinen metaphysischen und theologischen Naturansicht hat für ihn, wie für die übrigen Philosophen jener Zeit, nur die Lehre vom Menschen ein bedeutenderes Interesse.

Der Dualismus des philonischen Systems musste in der Anthropologie um so entschiedener hervortreten, je mehr wir zu der Annahme berechtigt sind, dass schon die Wurzel dieser ganzen Denkweise ursprünglich in der Betrachtung des menschlichen Lebens und seiner Gegensätze, im Selbstbewusstsein und seinen Kämpfen gelegen war. Von den älteren Systemen, an welche sich Philo auch in diesem Theil seiner Lehre anlehnte, kam keines seinem Dualismus in solchem Maass entgegen, wie das Platonische; dieses bildet daher für ihn wie für die Neupythagoreer, in der Anthropologie den Hauptführer; doch werden wir sehen, dass er auch stoische und peripatetische Bestimmungen mit den platonischen, nicht immer glücklich, verknüpft hat.

Philo's Ansichten von der menschlichen Natur stehen mit seiner Lehre über die göttlichen Kräfte in unmittelbarer Verbindung. Da die gesammte Welt mit Leben und Seele erfüllt ist, so muss auch der Luftraum voll von Seelen sein. Die reineren von diesen, und diejenigen, welche der Erde ferner wohnen, werden nie von der Lust nach dem Irdischen ergriffen, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Vermittler für seinen Verkehr mit den Menschen. Diese sind es, welche von den Hellenen Dämonen und Heroën, von Moses Engel genannt werden. Diejenigen dagegen, welche in ihrem Wohnsitz und ihren Neigungen der Erde näher stehen, steigen in sterbliche Leiber herab, und werden vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen, aus dem nur wenige durch Philosophie

sich wieder emporarbeiten. Nur auf diese menschgewordenen Seelen bezieht sich der Gegensatz von guten und bösen Dämonen (oder Engeln), denn die, welche sich von dem Sinnlichen ferngehalten haben, können nicht böse sein, unter den bösen Dämonen haben wir daher böse Menschenseelen zu verstehen[1]). Vermöge dieses ihres Ursprungs steht nun die Seele mit Gott in der engsten Verwandtschaft. Die Seele ist ihrem reinen Wesen nach betrachtet, und abgesehen von den sinnlichen Bestandtheilen, welche sich erst durch die Verbindung mit dem Körper ihr anhängen, gar nichts Anderes, als eine göttliche Kraft, einer von jenen Ausflüssen der Gottheit, die in ihrem ursprünglichen Zustand Engel, Dämonen, Theilkräfte des Logos u. s. w. genannt werden. Alle diese Kräfte stehen aber mit der Urkraft, der sie entsprungen sind, in ununterbrochener Verbindung, sie sind Theile derselben, die nicht von ihr getrennt sind[2]). Das Gleiche muss auch von der menschlichen Vernunft gelten. Jeder Mensch ist seiner geistigen Natur nach mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Theil des göttlichen Wesens[3]), während die ernährende und empfin-

---

1) M. vgl. ausser den Hauptstellen de somn. I, 641 M. f. 585 H. f. und de Gigant. 263 M. f. 285 H. f. (wozu Plato Tim. 45, A f. z. vgl.) auch plantat. 331 M. unt. 216 H. conf. lingu. 451 M. 545 H. Wenn conf. lingu. 416 M. 331 H. gesagt wird, die Seelen der Weisen haben die Wanderung auf die Erde aus Wissbegierde unternommen, so ist das nur eine inconsequente Ausnahme zu Gunsten der alttestamentlichen Heiligen.

2) Qu. det. pot. ins. 209 M. o. 172 H. o.: der menschliche Nus ist ein *ἀπόσπασμα ἐ διαιρετὸν* der allgemeinen Seele; *τέμνεται γὰρ ἐδὲν τῶν θείων κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.*

3) M. opif. 33 M. 33 H. *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς.* Ebd. 16 M. o. 15 H. o. und ö. Daher heisst de plantat. 332 M. 217 H. o. die vernünftige Seele *ἐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐςιν ὁ ἀΐδιος λόγος.*

dende Seele aus den luftartigen Bestandtheilen des Saamens entsteht, kommt die Vernunft von aussen her in uns [1]), sie ist aus derselben Substanz, wie die göttlichen Wesen gebildet, und desshalb auch allein das Unvergängliche im Menschen [2]), oder wenn wir den philosophischen Ausdruck mit einem theologischen vertauschen wollen: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingehaucht, mag daher auch die Seele als blosse Lebenskraft betrachtet im Blut ihren Sitz haben, das menschliche Pneuma ist ein Ausfluss der Gottheit [3]). Als die unterscheidende

1) M. opif. 15 M. 14 H., wozu unser 2tr. Th. S. 495 ff. zu vergleichen ist.

2) Qu. De. s. immut. 279 M. 300 H. o.

3) Qu. det. pot. ins. 207 M. f. 170 H. f. de concupisc. 565 M. unt. qu. rer. div. h. 480 M. unt. 489 H. o. ebd. 498 M. unt. 506 H. leg. all. I, 50 M. o. 46 H Fragm. 668 M. Dass sich die Seele vom Blut nähre, ist bekanntlich auch stoische Ansicht. Dass die Lehre vom Pneuma nach Philo's Meinung von der platonisch-aristotelischen über den Nus nur dem Ausdruck nach verschieden ist, ergiebt sich aus den obigen Stellen; νȣ̃ς und πνεῦμα bezeichnen bei ihm als Theile des Menschen ganz dasselbe, der νȣ̃ς ist (qu. rer. div. h. 498 M. unt.) wie das Pneuma, ἀπ' ȣ̓ρανȣ̃ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, und Fragm. 668 heisst es: τȣ̃ λογικȣ̃ τὸ θεῖον πνεῦμα ȣ̓σία. Schwieriger ist die Frage, wie sich Philo das Verhältniss des göttlichen Pneuma zu den übrigen göttlichen Kräften, besonders zum Logos, gedacht hat. Eine bestimmte Erklärung hierüber findet sich nicht, aber da seiner sonstigen Lehre zufolge Gott nur durch die Kräfte auf die Welt wirkt, und da diese alle sich im Logos zusammenfassen, so kann auch das Pneuma nicht ein zweites Princip neben dem Logos, sondern nur entweder eine seiner Theilkräfte oder eine bestimmte Seite seines Wesens, wenn auch vielleicht keine ihm ausschliesslich eigenthümliche, bezeichnen. Das Wahrscheinlichere ist mir das Letztere. Philo scheint unter dem Pneuma die geistige Substanz überhaupt zu verstehen, wie sie sich von Gott aus durch Vermittlung der göttlichen Kräfte in die vernünftigen Wesen ausbreitet, die göttliche Kraft überhaupt als geistig wirkende. Ob diese Wirkung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist, wäre an sich gleichgültig; wir werden indessen gleich sehen, dass Philo auch hier den Widerspruch nicht vermieden hat, dem wir

Eigenthümlichkeit dieser unserer höheren Natur bezeichnet Philo, im Sinn des Platonismus, neben der Denkkraft selbst die Freiheit des Willens [1]. So stark aber hiemit der Unterschied des Geistes von dem ungeistigen Sein betont wird, so weiss sich doch auch unser Philosoph von materialistischen Vorstellungen über das Wesen der Seele nicht ganz frei zu halten: in demselben Augenblick, in dem er den Geist vom Leib unterscheidet, sagt er auch wieder, er sei ein Ausfluss jenes Aethers, aus welchem der Himmel und die Gestirne gebildet seien [2], indem er dabei die stoische Lehre von der Seelensubstanz mit der aristotelischen vom Aether verbindet, und das, was Aristoteles nur von der thierischen Seele gesagt hatte [3], in merkwürdiger Verwirrung der Begriffe auf den Theil überträgt, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet. Seine Absicht ist es freilich durchaus nicht, den Gegensatz von Geist und Materie dadurch abzuschwächen, das wahre Wesen des Menschen soll rein geistiger Natur sein [4].

---

schon früher, bei der Lehre von Gott, begegnet sind, und später in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf den Menschen begegnen werden, dass er von unmittelbaren Wirkungen der Gottheit redet, wiewohl er eigentlich nur mittelbare annehmen kann. — Was Dähne I, 294 f. aus Anlass der Stelle qu. D. s. immut. 278 M. o. 298 H. über das Pneuma sagt, beruht auf einem entschiedenen Missverständniss, denn es ist hier gar nicht vom göttlichen Pneuma die Rede, sondern der Begriff der ἕξις wird durch die stoische Lehre (s. d. 1ste Abth. dieses Theils S. 49), dass die Eigenschaften Luftströmungen seien, erläutert.

1) M. opif. 32 M. 31 H. o. qu. D. s. immut. 279 M. 300 H. o. plant. N. 336 M. 220 H. unt. Fragm. S. 660 M. Daher de vict. 243 M. unt. 840 H. unt.: nur das ἡγεμονικὸν in uns sei der Schlechtigkeit und Thorheit fähig.

2) Qu. rer. div. h. 514 M. o. 521 H. vgl. de concupisc. 356 M. unt. leg. alleg. III, 119 M. o. 90 H.

3) De generat. anim. II, 3. 736, b, 29 ff.

4) Der wahre Mensch ist nur der Nus (qu. det. pot. 195 M. unt.

Diese seine höhere Natur kann aber freilich während des irdischen Lebens nicht rein heraustreten. So lange der Geist an den Leib gebunden ist, sehen wir im Menschen nur eine Verbindung des Thierischen mit dem eigenthümlich Menschlichen [1]). Der Mensch steht an der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur, er ist insofern eine Welt im Kleinen, das höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen [2]). So gross aber dieser Vorzug auch sein mag, mit den rein geistigen Wesen ist er doch nicht zu vergleichen, wie diess Philo unter Anderem auch durch die Behauptung ausdrückt [3]), dass er gar nicht von Gott allein, sondern nur unter Mitwirkung der dienstbaren Geister gebildet sei. Erst wenn die Seele durch den Tod vom Leibe getrennt wird, gelangt sie wieder zum ungestörten Genuss ihres höheren Lebens, an dem aus diesem Grunde nur der Nus, ohne die niederen Seelenkräfte, theilnimmt [4]); für die schlechten Seelen nimmt Philo, so selten er auch davon redet, die Seelenwanderung an, welche seine Voraussetzungen forderten [5]).

---

159 H. agricult. 301 M. 188 H. congr. quaer. erud. gr. 535 M. 438 H.), dieser aber ist durchaus unkörperlich somn. 625 M. o. 570 H. o.

1) Qu. det. pot. 207 M. 170 H. Weiteres b. Dähne I, 518.

2) M. opif. 20 M. o. 18 H. unt. ebd. 32 M. 31 H. o. ebd. 35 M. 35 H. unt. vgl. leg. alleg. II, 71 M. o. 1091 H. unt. III, 119 M. o. 90 H.

3) M. opif. 16 f. M. 15 f. H. de prof. 556 M. 460 H. mut. nom. 583 M. o. 1049 H. o.

4) De Abr. 57 M. 385 H. m. opif. 32 M. 31 H. o. qu. D. s. immut. 279 M. 300 H. o. sacrif. Abel. 164 M. f. 131 H. leg. all. I, Schl. gigant. 266 M. unt. 288 H. execrat. 436 M. 937 H. Vita Mos. III, 179 M. o. 696 H. u. ö.

5) Somn. I, 641 M. unt. 586 H.: τούτων [τῶν ψυχῶν] αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις. Für unheilbare Sünder findet sich Cherub. 159 M. 108 H. execrat. 435. M. unt. 934 H. unt., wie bei Plato Rep. X, 615 Cf., eine Hölle.

Auf genauere psychologische Untersuchungen ist Philo nicht eingegangen. So oft er auch von den Theilen und Kräften der Seele redet, so wenig lässt sich doch in seinen Aeusserungen über diesen Gegenstand eine einheitliche Lehrform erkennen. Diejenige Eintheilung der geistigen Kräfte, welche mit seinem ganzen Standpunkt auf's Engste zusammenhängt, und von der er allein für die weitere Entwicklung seiner Lehre einen nachhaltigen Gebrauch macht, ist die Unterscheidung der Vernunft und der Sinnlichkeit, des vernünftigen und des vernunftlosen, des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele[1]. Mit dieser Eintheilung verknüpft er die stoischen Bestimmungen über Vorstellung und Trieb, indem er jene als die Wirkung der Sinnlichkeit auf die Vernunft, diesen als die Wirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit betrachtet[2]; dass beide nichtsdestoweniger zu den unterscheidenden Merkmalen der thierischen Seele gezählt werden[3], ist nur einer von den vielen Widersprüchen der philonischen Anthropologie. Auch eine andere von den Stoikern entlehnte Bestimmung, die Annahme von acht Seelenkräften, wird mit der zweigliedrigen Eintheilung dadurch in Verbindung gesetzt, dass die fünf Sinne nebst dem Sprach- und Zeugungsvermögen der sterblichen Seele zugezählt werden[4]. Daneben findet sich aber auch die platonische Unterscheidung von Ver-

1) Leg. all. II, 71 M. 1092 H. o. de victim. 241 M. 838 H. de prof. 556 M. 460 H. congr. quaer. erud. gr. 523 M. 428 H. Die unvernünftige Seele heisst auch ψυχὴ ζωτικὴ qu. det. pot. 207 M. 178 H. Weiteres s. u.

2) L. all. I, 49 M. 45 H. vgl. Cherub. 149 M. 117 H.

3) Qu. D. s. immut. 278 M. unt. 299 H. l. all. I, 49 M. Ebdas. die stoischen Definitionen von φαντασία und ὁρμή.

4) M. opif. 28 M. unt. 27 H. l. all. I, 45 M. 42 H. qu. det. pot. 225 M. 185 H. agricult. 304 M. unt. 101 H. unt. Der vernünftige Theil heisst in diesen Stellen bald νοῦς bald λόγος.

nunft, Muth und Begierde[1]), und die aristotelische der ernährenden, empfindenden und vernünftigen Seele[2]), welche beide zwar mit der Hauptunterscheidung des Vernünftigen und Vernunftlosen, aber weder mit einander, noch mit der achtgliedrigen stoischen Eintheilung in Uebereinstimmung zu bringen waren. Wenn endlich auch noch, zunächst mit Beziehung auf die Erkenntniss der Dinge, dreierlei unterschieden wird, die Wahrnehmung, die Sprache und die Vernunft[3]), so beweist diese unlogische Eintheilung nur um so mehr, wie wenig es Philo um eine feste Theorie der Seelenthätigkeiten zu thun ist.

Was eine wirkliche Bedeutung für ihn hat, das ist, wie bemerkt, nur der Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit, oder der mit diesem zusammenfallende Gegensatz von Seele und Leib — denn die Sinnlichkeit ist nur das an der Seele, was dem Leibe verwandt ist, und seine Wurzeln im Leib hat[4]), ihrem reinen Wesen nach ist die Seele, wie wir bereits wissen, ohne alle Beziehung zum Sinnlichen. Im Leibe weiss aber unser Philosoph, als ächter Neupythagoreer, nur das unbedingte Widerspiel des Geistes, nur die Quelle aller Uebel zu finden, und was nur von den Früheren gesagt war, um den Leib und das leibliche Leben herabzusetzen, das wird von Philo in gesteigertem Ausdruck aufgenommen. Die irdische Umhüllung ist ein Uebel und der Grund der schwersten Uebel für den Geist[5]), sie ist ein abscheu-

1) Concupisc. 350 M, unt. lingu. conf. 408 M. o. 325 H. leg. all. I, 57 M. 53 H. ebd. III, 110 M. 82 H.

2) Fragm. 668 M.

3) Congr. quaer. erud. gr. 533 M. unt. 438 H. unt. de victim. 243 M. 840 H. somn. I, 624 M. 569 H.

4) Congr. quaer. erud. gr. 522 M. 427 H. leg. all. I, Schl. III, 100 M. unt. 73 H.

5) Qu. det. pot. 210 M. 173 H.

licher Kerker[1]), aus dem er sich wegsehnt, wie das Volk Israël aus Aegypten[2]), ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt[3]), ein Grab oder ein Sarg, aus welchem sie erst im Tod wieder zum wahren Leben erwachen wird[4]). So lange wir im Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich[5]); das Fleisch lässt den Geist Gottes nicht in uns bleiben[6]), sein Gut ist nur die unvernünftige Lust, das der Seele die Gottheit[7]). Nichts ist sich daher so entgegengesetzt, wie die sinnliche Lust und die Weisheit[8]), wenn das Unvergängliche in der Seele aufgeht, muss das Sterbliche untergehen und verschwinden, wie die Finsterniss vor dem Lichte[9]), wenn der Geist zur wahren Erkenntniss gelangt ist, so wird er jede Neigung zum Sinnlichen von sich stossen[10]), dem leiblichen Leben absterben[11]), er wird seinen Sinn von allem abwenden, was dem Fleische lieb und verwandt ist, er wird sich allem Endlichen entfremden[12]). Mag

---

1) De ebriet. 372 M. unt. 255 H. o. L. alleg. III, 95 M. 68 H. migr. Abr. 437 M. 389 H.

2) Qu. rer. div. h. 511 M. 518 H.

3) Leg. all. I, Schl. III, 100 M. unt. 73 H. de gigant. 264 M. 286 H. o. agricult. 304 M. 191 H.

4) Leg. all. I, Schl. migr. Abr. 438 M. 390 H.

5) L. all. III, 95 M. 68 H.

6) De gigant. 266 M. 287 H. unt. Dass σὰρξ nur ein geringschätziger, das grob Materielle bezeichnender, Name für den Leib ist, und dass dieser Name nicht blos dem ebräischen Sprachgebrauch, sondern auch dem der griechischen Philosophen seit Epikur angehört, habe ich in den Theolog. Jahrbüchern 1852, 2tes H. nachgewiesen.

7) A. a. O. 268 M. 289 H.

8) Qu. D. immut. 294 M. 314 H.

9) Ebd. 291 M. o. 311 H. o. ebenso umgekehrt: *ἐὰν οὖν καὶ σὺ . . ὦ ψυχὴ θνητὰ ἀποστραφῇς, ἐξ ἀνάγκης ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν ἄφθαρτον* u. s. w. post. Ca. 251 M.

10) Migr. Abr. 438 M. 390 H.

11) Gigant. 264 M. 285 H. leg. all. I, Schl.

12) De ebriet. 366 M. unt. 249 H. vgl. Gigant. 266 M. unt. 288 H. o.

daher auch die Sinnlichkeit als solche (αἴσθησις) von Philo für ein Mittleres erklärt werden, von welchem der Weise einen guten, der Thor einen schlechten Gebrauch mache, die sinnliche Lust ist seiner Meinung nach an sich selbst schlecht[1]), und mag er auch zugeben, dass die nothwendigen Bedürfnisse des Leibes zu befriedigen seien, und dass die unvermeidlich damit verbundene Lust zulässig sei, alle überflüssige Lust verwirft er entschieden[2]); noch folgerichtiger ist es jedoch, wenn er die Sinnlichkeit überhaupt, auch nach ihrer theoretischen Seite, als die Ursache des Wahns betrachtet, in welchen der Geist durch den Umgang mit ihr verstrickt werde[3]), und wenigstens von dem vollendeten Weisen gänzliche Ausrottung der Lust und der Affekte verlangt[4]).

Bei einer solchen Ansicht vom Leib und der Sinnlichkeit ist es ganz natürlich, wenn Philo alle Menschen von Hause aus mit der Sünde behaftet glaubt. Schon der Eintritt in's irdische Leben liess sich folgerichtig nur aus einer schuldhaften Freude am Sinnlichen herleiten, jedenfalls musste aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unvermeidliche Befleckung zur Folge haben. Philo erklärt daher, allem Geborenen, und möge es noch so gut sein, sei eben vermöge seines Eintritts in die Welt die Sünde angeboren[5]), Niemand könne sich von

1) Leg. all. III, 100 M. 73 H.

2) Gig. 267 M. 288 H. unt. Wenn an einzelnen Stellen, wie plant. 355 M. 258 H. de prof. 550 M. unt. 455 H. o. nicht blos der sinnliche Genuss, sondern sogar das Uebermaass desselben unter Umständen vertheidigt wird, so ist das nur eine Anbequemung an das praktische Bedürfniss oder den biblischen Text, die Philo wohl durch die Adiaphorie des Aeussern zu rechtfertigen wusste.

3) Cherub. 149 M. unt. 117 H. unt.: Adam ist der νοῦς, Eva die αἴσθησις, jener erzeugt mit dieser die οἴησις den Kain; vgl. m. opif. 39 M. o. 38 H. o.

4) Leg. all. III, 115 f. 87 H. f. ebd. 113 M. o. 85 H. o.

5) Vita Mos. III, 157 M. 675 H. vgl. de victim. 249 M. unt. 846 H.:

der Geburt bis zum Tode frei von Sünde erhalten[1], ja Niemand vermöchte diess, wenn er auch nur einen Tag lebte[2], und wird auch die Kindheit als eine Zeit relativer Unschuld betrachtet, sofern in ihr weder das Gute noch das Böse sich bestimmter im Charakter auspräge, so entwickelt sich doch das letztere in jedem Menschen, wie Philo glaubt, nicht blos durch äussere Einflüsse, sondern auch durch die eigene Neigung[3], und noch ehe die Tugend in ihm aufgehen kann, haben schon Fehler aller Art sein Inneres überwuchert[4]. Den Grund dieser allgemeinen Sündhaftigkeit kann Philo nur in den ebengenannten Ursachen, zunächst in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, weiterhin in ihrem Herabsteigen aus der übersinnlichen Welt suchen; die alttestamentlichen Erzählungen vom Urzustand und vom Sündenfall, so ausführlich er sich auch um ihre historische und allegorische Deutung bemüht hat[5], stehen doch zu seinem System nur in einem ganz äusserlichen Verhältniss. Wie sich die Allgemeinheit der Sünde zu der sonst so entschieden hervorgehobenen Willensfreiheit verhalte, sagt Philo nirgends, er konnte aber beide für vereinbar halten, weil er die Verbindung der Seele mit dem Leibe selbst

---

καὶ ἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν. Wenn de poenit. 405 M. 716 H. die Möglichkeit offen gelassen wird, dass ein göttlicher Mann fehlerfrei bleibe, so ist diess eine Inkonsequenz, welche sich Philo aus Rücksicht auf die Heroën des jüdischen Volks erlaubt.

1) Qu. D. s. immut. 284 M. o. 304 H.

2) Mut. nom. 585 M. 1051 H. unt.

3) Qu. rer. div. h. 515 M. unt. 522 H. unt.; über die Kindesunschuld vgl. auch leg. all. II, 76 M. o. 1096 H. unt.

4) De sacrif. Abel. 166 M. 132 H. vgl. congr. qu. erud. gr. 531 M. 401 H.

5) Die Hauptstellen sind: mund. opif. 33 M. ff. 31 H. ff. leg. all. I, 51 M. f. 48 H. ebd. 61 M. 57 H. III, Anf. qu. in Gen. I, 32. 53. plantat. 336. M. 220 H. de nobilit. 440 M. 906 H.

schon aus einer freien That ableitete, und ebenso mochte er die obenerwähnte Behauptung, dass die Schlechtigkeit und die Thorheit nur in der vernünftigen Seele ihren Sitz habe, mit ihrem Ursprung aus dem Leibe durch den Gedanken ausgleichen, dass der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, dass aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme[1]).

Durch diese Anthropologie war Philo auch für die Ethik seine Richtung vorgezeichnet. Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit musste hier der Wahlspruch sein, und die ganze Sittenlehre musste jenen einseitig negativen Charakter tragen, der uns schon aus der allgemeinen Forderung einer gänzlichen Ausrottung von Lust und Affekten entgegentrat. Es war insofern natürlich, dass unserem Philosophen von den ethischen Theorieen der griechischen Philosophen diejenige am Meisten zusagte, welche in der Unterdrückung der Sinnlichkeit am Weitesten gegangen war, die stoische. Wirklich ist auch der Einfluss des Stoicismus in seiner Ethik, wie in den übrigen Theilen seines Systems, unverkennbar. Er folgt ihm nicht nur in einzelnen Bestimmungen, wie der Vorschrift des naturgemässen Lebens[2]), der Lehre von den vier Grundtugenden[3]), der Unterscheidung des Fortschreitenden und des Weisen[4]), sondern seine ganze Sittenlehre hat die stoischen Grundsätze in sich aufgenommen. Von

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung die Stelle de congr. quaer. erud. gr. 531 M. 401 H. und die vorletzte Anm.

2) Migr. Abr. 456 M. o. 407 H. unt.

3) Die Hauptstelle über diese oft berührte Lehre steht leg. all. I, 56 M. 51 H. ff., wo die vier Ströme des Paradieses auf die Kardinaltugenden gedeutet werden. Man bemerke, dass sich auch schon das Buch der Weisheit der Chrysippischen Terminologie zu ihrer Bezeichnung bedient hatte.

4) Leg. all. III, 115 M. f. 87 H. f.

den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut erscheint ihm nur diejenige als wahr und als männlich, welche blos Ein Gut und Einen Lebenszweck anerkennt, die stoische[1]), die vollkommene Tugend weiss ihm zufolge von keinem anderen Gut, als der Sittlichkeit[2]), der Tugendhafte betrachtet Lust und Besitz und alles Derartige theils als ein Gleichgültiges, theils als ein nothwendiges Uebel[3]), er begnügt sich nicht mit der Beschränkung, sondern nur mit der völligen Ausrottung seiner Begierden und Affekte, nicht mit der Metriopathie, sondern nur mit der absoluten Apathie[4]), er zieht sich auch in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse auf das Einfachste zurück[5]), und er erreicht dadurch jene Erhabenheit über alles Aeussere, welche Philo an seinem Weisen nicht weniger zu rühmen weiss, als die Stoiker an dem ihrigen, wenn er ihn nicht nur als den schlechthin und allein Freien[6]), sondern auch als den alleinigen König[7]) beschreibt. Diese Freiheit des Weisen hatten die Stoiker namentlich auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn als Weltbürger bezeichneten. Auch hierin folgt ihnen Philo, und auch bei ihm hat das Weltbürgerthum

---

1) Somn. II, 660 M. f. 1109 H. f. Wie hoch hier die stoische Ethik über die akademisch-peripatetische gestellt wird, lässt sich schon daraus abnehmen, dass jener Isaak, dieser Joseph, der Sohn der sinnlich reizenden Rahel, der Genosse von Mundschenken und Bäckern zum Urbild gegeben wird.

2) Post. Ca. 251 M. o.: Rebekka, die reine Tugend, sei die Mutter der stoischen Lehre: *μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν.*

3) L. all. II, 70 M. o. 1090 H. unt. Andere Belegstellen s. o.

4) L. all. III, 113. 115 f. M. 85. 87 H. s. o.

5) Somn. I, 639 M. 583 H. f. II, 665 M. 1114 H. ff. vit. contempl. 476 f. M. 894 f. H. u. ö.

6) Diess besonders in der Schrift *quod omnis probus liber,* z. B. S. 448 M. 867 H. unt. 454 M. 874 H. o. Die letztere Stelle verräth sich auch in ihrer syllogistischen Form sogleich als stoisch.

7) Fragm. 657 M., wozu die Stellen in der 1sten Abth. dieses Theils S. 143, 4 zu vgl.

den doppelten Sinn, dass sich der Weise auf keinen besondern Staat beschränkt weiss, und dass er sich als Glied des ganzen Menschengeschlechts und als Theil der Welt überhaupt fühlt[1]). Um so weniger konnte er sich veranlasst finden, seine Aufmerksamkeit dem Staatsleben zuzuwenden, wenn er auch den nationalen Einrichtungen und Erwartungen seines Volks keineswegs fremd ist[2]); das politische Leben erscheint ihm, wie wir diess auch später noch finden werden, nach dem Vorgang Plato's und der Stoiker, als eine Nothwendigkeit, welcher sich der Weise nicht entziehen, an die er sich aber auch nicht verlieren dürfe; sofern er sich aber in gelegenheitlichen Aeusserungen darauf einlässt, erklärt er für die beste Verfassung diejenige, welche dem stoischen Freiheitsstreben und den essenischen Grundsätzen von der Gleichheit aller Menschen am Meisten entsprach, die Demokratie[3]). Weit stärker treten die allgemeinen moralischen Verpflichtungen bei ihm hervor; wenn er alle einzelnen Vorschriften auf zwei Hauptstücke zurückführt, die Frömmigkeit gegen Gott und die Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen[4]), so erinnert diess an die zwiefache Beziehung der Gerechtigkeit auf die Götter und die Menschen, welche wir bei den Stoikern getroffen haben[5]).

Nichtsdestoweniger bildet der Stoicismus nur die

---

1) M. vgl. die ächt stoischen Aeusserungen m. opif. 1 unt. de Josepho 46 M. 530 H. unt. Vita Mos. I, 106 M. o. 626 H. unt. auch qu. D. immut. 298 M. unt. 318 H.

2) Das Nähere hierüber möge der Leser, da es mit Philo's philosophischer Richtung nicht zusammenhängt, bei Gfrörer und Dähne nachsehen.

3) Qu. D. s. immut. 298 M. unt. 318 H. de poenit. 406 M. o. 717 H.: die Ochlokratie die schlechteste, die Demokratie die beste Verfassung.

4) De septen. 282 M. 1178 H. unt.

5) S. unsere 1ste Abth. S. 172 f.

Aussenseite von Philo's Sittenlehre. Der innerste Kern der stoischen Denkweise fehlte ihm, das unbedingte Vertrauen des Menschen auf seine sittliche Kraft ist durch das Bewusstsein der allgemeinen Sündhaftigkeit gebrochen. Der Mensch soll sich von dem Einfluss der Sinnlichkeit freimachen, aber als sinnliches Wesen kann er diess nicht; was bleibt ihm übrig, als dass er sich zu einer höheren Macht flüchtet, und die Kraft zum Guten, welche ihm selbst fehlt, von ihr zu Leben nimmt? Alle Tugend, lehrt daher Philo, entspringt aus der göttlichen Weisheit[1]), nur Gott steht es zu, die Tugenden in der Seele zu pflanzen, und nur selbstsüchtige Verblendung wäre es, wenn wir sie uns selbst zuschreiben wollten[2]), nur der kräftige Zug Gottes macht uns die Erhebung vom Sinnlichen möglich, und selbst unserem Verlangen eilt die Gnade oft sosehr voran, dass sie ihre Werkzeuge vor jeder guten That, ja vor der Geburt schon sich auserwählt[3]), ebenso wird aber auf der andern Seite das Beharren im Guten nur dem gelingen, welchen der göttliche Logos darin behütet[4]). Von diesem Standpunkt aus kann die Aufgabe natürlich nicht mehr blos die sein, die menschliche Vernunft im Leben und Handeln darzustellen, sondern das Nothwendigste ist, dass sich der Mensch in Beziehung zu Gott setzt, und dieser Beziehung die Beweggründe seines Handelns entnimmt; die wahre Sittlichkeit ist, der platonischen Bestimmung gemäss, Nachahmung der Gottheit[5]), wer nur seiner

1) L. alleg. I, 56 M. 52 H.

2) Leg. all. I, 53 M. o. 48 H. unt. ebd. 60 M. 55 H. ebd. III, 131 M. o. 101 H. unt. Weiteres b. Gfrörer I, 401 f. 421 f.

3) L. all. III, 130 M. 100 H. unt. ebd. 102 M. ff. 75 H. ff. plant. 333 M. 217 H. de Abr. 13 M. 361 H. Dähne I, 381.

4) L. all. I, 61 M. 56 H. unt.

5) M. opif. 35 M. o. 33 H. decal. 193. M. o. 754 H. unt. de carit. 404 M. o. migr. Abr. 463 M. 415 H. o.

eigenen Ueberzeugung vom Guten und von der Pflicht folgt, und mag diese Ueberzeugung auch noch so richtig und rein sein, der hat noch nicht die rechte Tugend, diese kommt nur dem zu, welcher Alles aus Rücksicht auf Gott thut [1]). Wenn daher Philo die Tugend mit den griechischen Philosophen auf die Weisheit oder das Wissen begründen will [2]), so ist doch diese Weisheit anderer Art, als die ihrige: die wahre Wissenschaft hat seiner Meinung nach nur einen einzigen Gegenstand, die Gottheit [3]), der untrügliche Grund der Weisheit, ja die wahre Weisheit selbst, ist nur der Glaube [4]). So erhält die negative Bestimmung der Tugend, wornach sie in der Lossagung von der Sinnlichkeit bestehen sollte, allerdings ihre positive Ergänzung, aber dieses Positive liegt nicht in der menschlichen Natur und Thätigkeit als solcher, sondern nur in ihrer Beziehung auf die Gottheit.

Es liess sich bei dieser Fassung der sittlichen Aufgabe nicht anders erwarten, als dass Philo der auf's Aeussere gerichteten Thätigkeit selbst in dem Fall, wenn sie mit sittlicher Gesinnung verbunden ist, nur einen untergeordneten Werth zugestehen würde. Wenn selbst die griechischen Philosophen in der Regel das praktische Leben dem theoretischen nachsetzten, so musste diess unser Alexandriner, bei seiner Scheu vor der Sinnlichkeit, noch weit mehr thun. Zwar giebt auch er zu, dass die Tugend nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch sein müsse [5]), aber sofern sich dieses Handeln auf die äussere Ordnung des menschlichen Lebens richtet, sofern

1) Leg. all. III, 112 M. 84 H.

2) De nobilit. 442 M. 908 H. de fortit. 377 M. o. 737 H. de praem. et poen. 421 M. 923 H. o. congr. quaer. erud. gr. 539 M. unt. 444 H. u. ö.

3) De plantat. 339 M. 223 H.

4) De Abr. 39 M. 387 H. leg. all. III, 132 M. unt. 105 H. u. ö.

5) Leg. all. I, 54 M. 50 H. qu. in Ex. II, 31.

das praktische Leben, nach altgriechischer Weise, dem politischen gleichgesetzt wird, ist es seiner innersten Neigung zuwider. Er muss wohl anerkennen, dass sich das Schlechte nicht mit Erfolg bekämpfen lasse, wenn wir es nicht auf seinem Boden angreifen, und auf die Geschäfte und Verhältnisse des Lebens, auf Ehre, Besitz und Genuss uns einlassen, er giebt auch zu, dass diese praktische Thätigkeit als eine nothwendige Vorübung für die theoretische zu betrachten sei, und er tadelt in beiden Beziehungen die selbstsüchtige Gesinnung derer, welche sich der Arbeit für die menschliche Gemeinschaft entschlagen, und in voreiliger Zurückziehung aus den Geschäften den Ruhm der Weltverachtung für sich in Anspruch nehmen, noch ehe sie sich im Kampf mit der Welt bewährt haben [1]). Ist aber schon in dieser Rechtfertigung des politischen Lebens sein untergeordneter Werth durch die Bestimmung ausgedrückt, dass es nur eine Vorübung für das beschauliche sein solle; so äussert sich Philo anderwärts noch weit ungünstiger darüber, wenn er sagt, nur wer kleinen Geistes sei, könne sich nicht ganz von den bürgerlichen Geschäften losmachen, der Weise widme sich ausschliesslich der göttlichen Betrachtung, der Schlechte liebe die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende sei zwischen Beidem getheilt [2]), und hiemit stimmt es ganz zusammen, wenn derselbe Mann, welchen Philo in einer exoterischen Schrift [3]) sehr hoch zu stellen scheint, der Politiker Joseph, anderwärts übel genug wegkommt, indem er als das Bei-

1) M. vgl. ausser der Hauptstelle de prof. 549 M. ff. 453 H. ff. auch de spec. legg. 300 M. o. 776 H. plantat. 355 M. 238 H.; besonders aber das Leben Josephs, worin dieser als Muster eines Politikers dargestellt wird.

2) Qu. in Gen. IV, 47.

3) Philo's Darstellungen aus der israëlitischen Geschichte scheinen nämlich, wie die des Josephus, mit Rücksicht auf nichtjüdische Leser verfasst zu sein.

spiel eines schwachen, eingebildeten, zwischen dem Aeusserlichen und dem Geistigen getheilten Charakters behandelt wird [1]). Philo lässt sich das politische Leben gefallen, weil er muss, aber er selbst giebt dem theoretischen ganz entschieden den Vorzug [2]).

Auf der andern Seite legt er aber doch auch dem Wissen nur insofern einen Werth bei, wiefern es auf den sittlichen und religiösen Zustand des Menschen Beziehung hat. Nicht blos die encyklischen Wissenschaften (Mathematik, Grammatik u. s. w.), sondern auch viele von den philosophischen Untersuchungen haben für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung. Die encyklischen Wissenschaften sind nur eine Vorbereitung zur Weisheit, nicht diese selbst, nur die Milchspeise des Knabenalters, nur die Künste der Chaldäer, nur die Dienerinnen der wahren Wissenschaft, und ist es auch nöthig, sich zuerst in ihnen zu üben, muss auch der Freund der Weisheit zuerst die Hagar umarmen, ehe er mit der Sara (der vollkommenen Tugend) Kinder zeugen kann, zuerst als Abram chaldäische Meteorologie treiben, ehe er als Abraham zur Theologie vordringt: sobald sich die Dienerin an die Stelle der Herrin setzen will, ist sie auszutreiben, sobald die vorbereitenden Wissenschaften das Höchste und Letzte sein wollen, werden sie verkehrt und verderblich [3]). Aber

---

1) De somn. II, 660 M. unt. 1110 H. o. 665 M. 1115 H. unt. 669 M. 1118 H. unt. u. ö.

2) M. vgl. auch Aeusserungen wie migr. Abr. 443 M. 395 H. θεωρητικοῦ τίς ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οἰκειούμενος λογικῷ;

3) Philo kommt sehr oft auf diesen Gegenstand; man vgl., um Anderes zu übergehen, aus der Schrift de congressu quaerendae eruditionis gratia, deren Hauptthema diess bildet, S. 521 f. 530. 539 ff. M. 426 f. 434 f. 444 ff. H. Cherub. 139 f. M. 109 H. ebd. 157 M. unt. 125 H. sacrif. Abel. 170 M. o. 136 H. o. agricult. 303 M. o. 190 H. ebd. 321 M. o. 207 H. o. ebriet. 362 M. 244 H. unt. mut. nom. 588 M. f. 1054 H. f. qu. in Gen. III, 19 ff. Von diesem Standpunkt aus theilt Philo gigant. 271 M. 292 H. alle Menschen in drei Klassen: irdische, die der Sinnlichkeit, himm-

auch mit der Philosophie verhält es sich nicht besser, wofern sie nicht in der Erkenntniss Gottes und in der sittlichen Selbsterkenntniss ihr Ziel sucht. Es ist wahr, die Philosophie ist die höchste Gabe der Gottheit [1]), in ihr kommt erst das Wissen zur Vollendung: die andern Wissenschaften bemühen sich nur um einzelne Theile der Welt, die Philosophie erforscht das Wesen der Dinge schlechthin, alles Wirkliche ist ihr Stoff [2]); aber ihr eigentlicher Zweck liegt doch nur im Menschen und seinem Seelenheil: der Philosoph ist ein Arzt, welcher den Krankheiten des menschlichen Lebens Heilung zu bringen, das Innere des Menschen gesund zu machen berufen ist [3]). Diess geschieht aber nur dadurch, dass auf den menschlichen Geist gewirkt wird. Mag daher die Logik und die Naturforschung immerhin ihren Werth haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie nur in der Ethik: die Logik ist, jener stoischen Vergleichung gemäss, die Umzäunung, die Naturphilosophie die Pflanzung, aber nur die Ethik enthält die Früchte, denn wenn sie nicht zur Tugend führte, wäre die Wissenschaft nutzlos [4]). Philo lobt es daher an den Essenern, dass sie die Logik als entbehrlich den Wortklaubern, die Physik, so weit sie nicht mit der Theologie zusammenhängt, als transcendent den philosophischen Schwätzern überlassen, um

---

lische, die der Erkenntniss der Aussenwelt (Astronomie, Naturkunde u. dgl.), und göttliche, die nur der übersinnlichen Welt leben.

1) M. opif. 12 M. 11 H.

2) Congr. qu. erud. gr. 540 M. 445 H. o.

3) A. a. O. 526 M. unt. 431 H. de provid. II, 25 (griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 18); sacrif. Abel. 187 M. 151 H.

4) Mut. nom. 589 M. 1055 H. unt. vgl. unsere 1ste Abthl. S. 19 f. Nur auf das Bedürfniss der Vertheidigung gegen die Sophisten wird die Nothwendigkeit der Redeübung und Dialektik auch in den Stellen qu. det. pot. 197 M. f. 161 H. migr. Abr. 447 M. 399 H. begründet.

sich ganz der Ethik zu widmen [1]), und in demselben Sinn zieht er selbst nicht selten gegen die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Sophisten zu Felde, welche an der Erscheinungswelt haftend statt der wahren, sittlich fruchtbaren Weisheit nur Vielwisserei suchen [2]). Wozu, ruft er aus, jene Untersuchungen über die Grösse der Sonne und den Lauf der Gestirne? warum wollt ihr Erdenbewohner die Wolken überfliegen und das Unerforschliche ergründen? Beschränkt euch doch auf euch selbst, lernt zuerst Sokratische Selbsterkenntniss, nur in dieser wird euch eine wirkliche Weisheit zu Theil werden [3]). Philo stellt sich in dieser Beziehung, so weit wir bis jetzt sind, ganz auf jenen einseitig praktischen Standpunkt, welchen wir bei der gleichzeitigen und der späteren Popularphilosophie schon so oft getroffen haben.

Indessen scheiden sich die Wege, sobald er seine Ansicht weiter entwickelt. Das Ziel der Philosophie ist das sittliche Heil des Menschen, ihre nächste Aufgabe ist die Selbsterkenntniss. Aber diese selbst führt über sich hinaus. Je tiefer wir in uns selbst eindringen, um so entschiedener werden wir uns selbst aufgeben, um so deutlicher unsere Nichtigkeit erkennen [4]); wir werden einsehen, dass Gott allein weise ist, der menschliche Geist dagegen viel zu schwach ist, um die Natur der Dinge zu begreifen, wir werden uns erinnern, wie oft unsere Sinne uns täuschen, wie die Empfindungen und Urtheile mit den Personen und Umständen wechseln, wie relativ unsere Vorstellungen, wie verschieden und wie abhängig von

1) Qu. omn. pr. lib. 458 M. o. 877 H. vgl. unsere 1ste Abth. S. 17, 1.

2) Qu. rer div. H. 508 M. 515 H. congr. quaer. erud. gr. 526 M. unt 431 H. unt. mut. nom. 588 f. M. 1054 f. H. agricult. 321 M. 207 H. somn. I, 623 M. 568 H.

3) Somn. I, 628 f. M. 573 f. H. mut. nom. a. a. O. migr. Abr. 465 M. f. 417 H.

4) Somn. a. a. O. 629 M. unt.

den Verhältnissen selbst die sittlichen Begriffe der Menschen sind, wie wenig wir auch nur das Wesen unserer Seele kennen, wie sogar die Philosophen über die wichtigsten Fragen mit einander im Streit liegen, und wir werden auf alle Ansprüche an eigenes Wissen verzichten [1]). Nur so können wir hoffen, zur Wahrheit zu gelangen. Wer Gott erkennen will, muss sich selbst aufgeben, er muss seinen Sinn von allem Vergänglichen abwenden, er muss Gott werden. Ebenso aber auch umgekehrt: wer sich selbst aufgiebt, der erkennt den Unendlichen [2]). Von sich aus kann kein geschaffenes Wesen etwas von ihm wissen, wenn wir ihn schauen sollen, muss er selbst sich uns offenbaren [3]). Durch diese Sätze, welche mit seiner ganzen Denkart so eng verwachsen sind, trennt sich Philo's religiöse Philosophie ganz entschieden von der reinen, in sich selbst befriedigten Wissenschaft des griechischen Alterthums, wiewohl auch sie in der gleichzeitigen griechischen Philosophie ihre Parallelen hat; die Weisheit und Tugend erscheint nach dieser Auffassung nicht nur als eine Selbstdarstellung der menschlichen Vernunft, sondern wesentlich als ein Hinausgehen der Vernunft über sich selbst, als eine Hingebung des menschlichen Wollens und Denkens an das über- und ausserweltliche Wesen, an die Gottheit.

---

1) Leg. all. I, 62 M. o. 57 H. conf. lingu. 424 M. o. 338 H. migr. Abr. 457 M. o. 408 H. Fragm. 654 M., besonders aber ebriet. 382 unt. 388 M. 264 ff. H., wo die Unsicherheit alles Wissens mit fleissiger Benützung jener skeptischen Gründe erörtert wird, welche die neue Akademie aufgestellt hatte. Unsere früheren Bemerkungen über den Zusammenhang der pythagoraisirenden Philosophie mit der Skepsis erhalten durch diese Stellen eine bemerkenswerthe Bestätigung.

2) Somn. I, 629 M. unt. 574 H. Fragm. a. a. O. vgl. Gigant. 270 M. 291 H.

3) Post. Cain. 229 M. de Abrah. 13 M. 361 H. l. alleg. I, 51 M. o. 47 H.

Auch diese religiöse Vollkommenheit hat nun allerdings verschiedene Formen und Stufen. Wie schon die alten Philosophen bemerkt hatten, dass die Tugend theils aus der Naturanlage abgeleitet werden könne, theils aus der sittlichen Uebung, theils aus Unterricht, so unterscheidet auch Philo eine dreifache Gestalt derselben, je nachdem sie Sache der Ascese, oder des Unterrichts oder der Natur sei [1]. Alle drei Bestandtheile gehören freilich zusammen, aber doch kann in dem Einen dieser, in dem Anderen jener überwiegen [2]. Sofern diess aber der Fall ist, sind die drei Formen von ungleichem Werthe. Am Niedrigsten wird offenbar die ascetische Tugend gestellt, wenn von ihr gesagt wird, sie müsse mühsam erkämpfen, was Anderen als göttliches Geschenk mühelos zufalle [3], wer durch Unterricht gebessert ist, bleibe im Guten unverändert, der Ascet unterliege zeitweisen Schwankungen und Rückfällen [4], wenn endlich aus diesem Grunde der Ascet noch nicht den Vollkommenen, sondern erst den Fortschreitenden zugezählt wird [5]. Höher steht allerdings, den angeführten Stellen zufolge, Derjenige, dessen Tugend sich auf Unterricht gründet; aber beide überragt der Autodidakt, denn er brauchte sich nicht erst zu vervollkommnen, wie jene, sondern er ist von Hause aus vollkommen, seine Weisheit ist, wie alles

1) De Abr. 9 M. 357 H. somn. I, 646 M. 590 H. u. ö. Philo knüpft diese Unterscheidung an die alttestamentliche Geschichte an, indem ihm Abraham der Typus für die erlernte, Isaak für die angeborene, Jakob für die durch Uebung erworbene (ascetische) Tugend ist. — Eine andere ähnliche Typologie in Betreff des Enos, Henoch und Noah (de Abr. 2 M. 350 H. ff. praem. et poen. 410 M. 911 H. ff.) hat für Philo's Ethik wenig Bedeutung.

2) De Abr. 9 M.

3) Mut. nom. 590 M. 1057 H. o. post. Ca. 230 M. o.

4) Mut. nom. 591 M. o. 1057 H. vgl. ebd. 617 M. 1084 H. somn. I, 643 M. 587 H. unt.

5) Leg. all. III, 115 M. unt. 87 H. unt. qu. det. pot. 204 M. 167 H. migr. Abrah. 443 M. o. 395 H. o.

Vollendete in der menschlichen Natur, eine unmittelbare Gabe der Gottheit [1]), er hat die Weihe des religiösen Genius erhalten. Von diesem Standpunkt aus konnte Philo natürlich auf die praktischen Darstellungen der Tugend, selbst wenn diese die eigenthümliche Farbe der alexandrinischen Ascese trug, nicht das gleiche Gewicht legen, wie auf das innere Leben des Geistes, auf die fromme Betrachtung; mag er daher auch in seiner Darstellung der Essener und Therapeuten die eigenthümlichen Grundsätze dieser Sekten als Muster aufstellen, und auch in eigenem Namen ihnen beipflichten [2]), im Ganzen tritt diese Seite bei ihm unverkennbar zurück [3]), und was er nach dem früher Angeführten von der politischen Thätigkeit gesagt hatte, das sagt er auch von der ethischen, oder wie er sie nennt, von der ascetischen Tugend überhaupt, dass sie nur den unvollendeten, aber nach Vollendung strebenden Seelen angehöre, wogegen es dem Vollkommenen zustehe, nicht mehr zu arbeiten, sondern nur die

1) Post. Ca. a. a. O. mut. nom. 591 M. unt. 1058 H. ebd. 617 M. 1084 H.

2) So in der Empfehlung der Einsamkeit (de Abr. 14 M. 362 H. de decal. Anf.), in dem Verbot des Eides (l. all. III, 128 M. u. 99 H. de spec. leg. I, Anf.), das übrigens kein unbedingtes ist, denn Philo verbietet nur beim Namen Gottes zu schwören; in seinen Ansichten über die Ehe; denn wenn er auch diese nicht verwirft, so betrachtet er sie doch als etwas, das nur dem Weltleben der Unweisen angehöre; m. vgl. qu. det. pot. 211 M. o. 174 H. o. mit gigant. 266 M. unt. 288 H. o. De monarch. II, 228 M. unt. 826 H. gehört nicht unmittelbar hieher, dagegen vgl. vit. contempl. 482 M. o. 899 H. unt. und das Fragm. b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 14. Anderes wurde schon früher beigebracht.

3) Anders verhielte es sich, wenn Dähne's Vorwurf (I, 401) begründet wäre, dass Philo nicht selten »in das bodenlose und gräuelvolle Gebiet der Selbstpeiniger hinüberschwanke«; was er jedoch zum Beweis dieser Behauptung anführt, geht theils nicht über die früher berührte Forderung einer cynischen Bedürfnisslosigkeit hinaus, theils gehört es (wie die Aeusserungen über die Opferung Isaaks de Abr. 25 M. 373 H. ff.) überhaupt nicht hieher.

Grundsätze zu bewahren und mitzutheilen, in deren Besitz ihn seine Uebung und Arbeit gesetzt hat, denn die Ascese sei der Ort der Unmündigen, die Weisheit derjenige der Gereiften [1]).

Wie ist nun aber diese Weisheit beschaffen, und wie weit kann sie uns führen? Wir haben an einem früheren Orte Philo's Erklärung vernommen, dass die Gottheit von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden könne, sondern nur durch Vermittlung der göttlichen Kräfte sich kundgebe. Demgemäss sollten wir erwarten, dass die wissenschaftliche Betrachtung dessen, was Gott in der Welt wirkt, unserem Philosophen das Höchste sein werde. Und er will auch den Werth der Wissenschaft nicht läugnen. Wir brauchen in dieser Beziehung nur an seine Aeusserungen über die Nothwendigkeit der Philosophie und über die auf Wissenschaft gegründete Tugend zu erinnern. Selbst den Sinnen, die er sonst so sehr verachtet, wird zugestanden, dass sie die unentbehrlichen Gehülfen der Vernunft seien, und dieser ihre Nahrung darreichen [2]). Nichts destoweniger kann sich Philo mit der mittelbaren Erkenntniss, welche die Wissenschaft gewährt, nicht begnügen. Der Gottheit allein soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen, sie allein soll der würdige Gegenstand unseres Strebens sein; die Gottheit kann aber in keiner ihrer Offenbarungen rein und vollständig erkannt werden; wie sollten wir nicht den Versuch machen, sie in ihrer Unmittelbarkeit, frei von allem Dazwischenliegenden, zu erfassen? Je weiter Philo das göttliche Wesen über die Welt und das menschliche Denken hinausgerückt, je unmöglicher er sich in Wahrheit jede Berührung mit demselben gemacht hat, um so

---

1) Qu. det. pot. a. a. O. migr. Abr. a. a. O.

2) Leg. alleg. II, 67 M. ff. 1088 H. ff. III, 98 M. f. 71 H. plantat. 349 M. 231 H. unt.

gewaltsamer muss er sich gerade anstrengen, dieses Unmögliche doch zu leisten, denn die Transcendenz seines Gottesbegriffs selbst ist nicht aus dem Bestreben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen zur Gottheit abzubrechen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten, die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wusste, ausser allem Endlichen zu erreichen. Mag es daher noch so widersprechend sein, wenn Philo eine unmittelbare Gotteserkenntniss in demselben Augenblick läugnet und fordert: dieser Widerspruch ist für ihn unvermeidlich, er ist in dem innersten Wesen seiner Denkweise begründet, und an sich selbst der unmittelbarste Ausdruck für den eigenthümlichen Zustand des Bewusstseins, aus welchem diese ganze Richtung hervorgieng. Philo verlangt demnach, dass wir nicht bei der Erkenntniss der göttlichen Kräfte stehen bleiben, sondern zur Anschauung Gottes selbst vordringen; er bezeichnet nicht blos das Streben nach dieser Anschauung als den Weg zur vollendeten Glückseligkeit [1]), sondern er erklärt auch die Erreichung dieses Ziels für möglich, er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht blos über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein überhaupt, selbst über die Ideen und den Logos hinausgeht, um von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt sie in ihrer reinen Einheit anzuschauen, um nicht blos einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich zu tragen, um aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes zu werden, und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt zu halten [2]). Dass diess nicht ohne höhere Er-

1) Vit. contempl. 473 M. 891 H. vgl. conf. lingu. 419 M. 334 H. o.
2) M. opif. 16 M. 15 H. leg. all. III, 107 M. 79 H. unt. ebd. 122 M. 93 H. somn. I, 643 M. o. 587 H. de Abr. 19 M. o. 367 H. migr. Abr. 443 M. 395 H. ebd. 463 M. 415 H. conf. lingu. 426 M. unt. 341 H. o.

leuchtung möglich ist, braucht nach dem früher Erörterten nicht erst bemerkt zu werden, aber auch das lässt sich nach allen Voraussetzungen des Philonischen Systems erwarten, dass der Zustand dieser höheren Erleuchtung, von der subjektiven Seite betrachtet, nur ein Zustand der Ekstase sein kann. Das endliche Selbstbewusstsein vermag die Gottheit nicht zu fassen, jedes Ueberbleibsel desselben müsste die Reinheit der Anschauung trüben; um Gott in sich aufzunehmen, muss sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäusserung sich fähig machen, Gott zu werden [1]). Philo hat diese, von der altgriechischen Denkweise so weit abliegende Ansicht sehr bestimmt ausgesprochen. Wenn du am Göttlichen theilnehmen willst, sagt er, so musst du nicht blos den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst musst du in prophetischer Begeisterung, in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde [2]); wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die Sonne des Bewusstseins (νοῦς) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden; die Ekstase ist daher die wesentliche Form der Prophetie; diese Prophetie ist aber nicht blos für einzelne Ausnahmsfälle vorbehalten, sondern jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein Prophet [3]), er redet nichts Eigenes, sondern während sein eigenes Denken und Bewusstsein verschwunden ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments [4]).

---

1) M. vgl. das früher angeführte Fragm. 654 M.
2) Qu. rer. div. h. 482 f. M. 490 f. H.
3) Philo selbst rühmt sich Cherub. 143 M. unt. 112 H. migr. Abr. 441 M. 393 H. häufiger Ekstasen.
4) Ebd. 508 M. unt. 515 H. unt. u. folgg. (§. 51—53 bei Richter)

Auf diese Bewusstlosigkeit der Prophetie gründet sich auch die Empfänglichkeit des Schlafenden für weissagende Träume [1]). Dass aber diese Höhe der Betrachtung nicht Jedermanns Sache sein konnte, war natürlich; die Weisheit, welche ihr zustrebt, musste daher nothwendig als etwas Geheimnissvolles, als ein der Masse unzugängliches Mysterium erscheinen, welches profanen Blicken entzogen werden soll, als ein Schatz, von welchem nur den Eingeweihten zu spenden erlaubt ist [2]). Die Vorgänge, um die es sich hier handelt, lassen sich nicht in Worten beschreiben, sie sind Sache der persönlichen Erfahrung; natürlich dass auch nur mit denen davon geredet werden darf, welche die gleiche Erfahrung gemacht haben.

Diese Lehre von der ekstatischen Anschauung des Unendlichen bildet die letzte Spitze des Philonischen Systems. Jene Gemeinschaft mit Gott, welcher das ganze System zustrebte, ist in ihr so vollkommen erreicht, als sie für den Menschen überhaupt zu erreichen ist, die Bewegung des forschenden Geistes ist zur Ruhe, die Philosophie, welche zu Gott hinführen sollte, ist zu ihrem Abschluss gekommen. Ebendesshalb ist aber auch keine andere Bestimmung so geeignet, uns einen tieferen Einblick in die innere Entstehung dieses Systems zu gewähren und seine ursprünglichen Motive aufzuschliessen. Wir werden diese nur in der Sehnsucht nach jener unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden können, welche durch die ekstatische Erhebung zur Gottheit be-

---

de spec. legg. III, 343 M. vgl. l. alleg. III, 96 M. 69 H. m. opif. 16 M. 15 H. (wo auch schon der später häufige Ausdruck ἐξαπλοῦσθαι) migr. Abr. 466 M. 417 H. somn. II, 689 M. 1140 H. o.

1) Somn. II, Anf. migr. Abr. 466 M. o. 417 H.

2) Cherub. 147 M. 116 H. o. Gigant. 270 M. 291 H. vgl. de prof. 573 M. o. 476 H., wo mit dieser mystischen Natur der höheren Wahrheit die Nothwendigkeit der Allegorie begründet wird. Man erinnere sich auch an die essenische Geheimlehre.

friedigt wird. Diese Sehnsucht hat einestheils jenes Gefühl von der Nichtigkeit alles Endlichen, und insbesondere von der menschlichen Hülfsbedürftigkeit, der Schwäche unserer geistigen und sittlichen Kraft zur Voraussetzung, welches Philo selbst als das Endergebniss aller Selbstbeobachtung bezeichnet, und von welchem seine ganze Lehre so tief durchdrungen ist; andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreicht, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde. Wie nun aus der ersteren Voraussetzung das Bestreben hervorgieng, den Gegensatz des Endlichen und der Gottheit so viel möglich zu spannen, alle endlichen und menschenähnlichen Bestimmungen aus der Gottesidee zu entfernen, alle Realität und Vollkommenheit ausschliesslich in die Gottheit zu verlegen, und ebenso auch im Menschen nur die geistige Seite seines Wesens als berechtigt anzuerkennen, die Sinnlichkeit dagegen als eine fremdartige Zuthat, als das absolute Gegentheil des Geistes, als die Quelle aller Uebel zu behandeln, so ergab sich umgekehrt aus der zweiten von jenen Voraussetzungen die Aufgabe, eine Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu suchen, die Gottheit, welcher jede Berührung mit der Welt ihrem Wesen nach unmöglich war, in ihrer Wirksamkeit alles Endliche hervorbringen und durchdringen zu lassen, dem Menschen einen Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit, trotz ihrer absoluten Unnahbarkeit, zu eröffnen. Durch dieses zweiseitige Bestreben war das Verhältniss bedingt, in welchem sich Philo theils die Lehren der verschiedenen griechischen Philosophen, theils die alttestamentlichen Vorstellungen aneignete. Dass es dabei zu keiner widerspruchslosen Einheit der Lehre kommen konnte, lag in der Natur der Sache; ist doch Philo's System schon in seiner Grundrichtung der Widerspruch, die innigste Ver-

bindung mit einem Wesen zu fordern, dessen Begriff diese Verbindung von Hause aus unmöglich macht, aber diese Widersprüche sind darum nichts Zufälliges, nicht blos das Erzeugniss eines principlosen Eklekticismus, sondern sie sind in der ursprünglichen Anlage der alexandrinischen Philosophie gegeben, sie sind nur die folgerichtige Entwicklung eines mit sich selbst und der Welt zerfallenen Bewusstseins.

Dieser Zwiespalt des Geistes mit sich selbst war nun freilich dem griechischen Volk und seiner Philosophie ursprünglich durchaus fremd, und so könnte man sich versucht fühlen, den Philo und seine jüdischen Geistesverwandten ausschliesslich als Orientalen zu behandeln, welche sich zur griechischen Philosophie in ein blos äusserliches Verhältniss gesetzt hätten. Erwägt man jedoch, dass noch vor Philo eine der seinigen verwandte Denkweise in der griechischen Philosophie Eingang gefunden hatte, und dass diese gleichfalls nicht blos aus fremden Einflüssen, sondern wesentlich aus der eigenen Geschichte des griechischen Denkens zu erklären ist, bedenkt man den engen Zusammenhang der jüdischen mit dieser griechischen Spekulation, wie ihn unsere früheren Untersuchungen nachwiesen, beachtet man die Thatsache, dass viele von den wichtigsten Bestandtheilen der Philonischen Lehre der griechischen, namentlich der stoischen und Platonischen Philosophie entnommen sind, so wird man auch jene Lehre, wiewohl sie nach der einen Seite hin im Orient wurzelt, doch zugleich als ein wesentliches Glied in der Entwicklung der griechischen Philosophie anzuerkennen sich genöthigt sehen. Sollte aber je noch ein Zweifel in dieser Beziehung übrig bleiben, so wird er verschwinden, wenn wir im Neuplatonismus auch von den Bestimmungen, durch welche Philo über die Platoniker und Pythagoreer seiner Zeit hinausgeht, die wichtigsten wiederfinden werden.

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

§. 51.

Einleitende Bemerkungen über das Wesen, den Ursprung und die Entwicklung der neuplatonischen Philosophie.

So vielen Anklang die Denkweise gefunden hatte, deren erste Vertreter wir in den Neupythagoreern erkannt haben, so währte es doch bis in's dritte Jahrhundert nach Christus, ehe sich dieser Standpunkt auf griechischem Boden zu einem umfassenderen System entwickeln konnte. Bis dahin treffen wir wohl einzelne tiefgreifende Veränderungen in den bestehenden Systemen, einzelne neue Vorstellungen, welche die veränderte Richtung des Denkens beurkunden, aber es wird noch nicht der Versuch gemacht, das Ganze der philosophischen Weltanschauung aus diesem Gesichtspunkt umzuarbeiten, die Wissenschaft als Ganzes in eine neue Form zu giessen, die überlieferte Lehre durch eine neue Theorie zu ersetzen. Viel weiter war in dieser Beziehung Philo gegangen, der als Jude durch die Ueberlieferung der griechischen Schulen weniger gebunden und zu einer umfassenderen Vermittlung seiner nationalen Theologie mit der Lehre der Philosophen veranlasst war. Aber an philosophischer Bedeutung lässt sich auch sein System dem plotinischen nicht vergleichen. Da es Philo bei seinen Untersuchungen in letzter Beziehung weniger um das reine philosophische Wissen, als um die philosophische Auslegung der jüdischen Theologie zu thun ist, so hat die Schärfe der wissenschaftlichen Bestimmungen, die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit einer methodischen Gedankenverknüpfung immer nur einen untergeordneten Werth für ihn, und da es zwei nach Ursprung und

Inhalt sehr verschiedene Quellen sind, aus denen er seine Ansichten geschöpft hat, so ist ihm eine einheitliche Lehrentwicklung zum Voraus unmöglich gemacht. Er beginnt wie die Neuplatoniker mit der eigenschaftslosen Gottheit, aber derselbe Gott soll zugleich auch der persönliche Gott der jüdischen Religion, der wunderthätige Schutzherr des israëlitischen Volks sein; er sucht durch die Lehre von den göttlichen Kräften den Uebergang von seiner abstrakten Gottesidee zum Endlichen zu gewinnen, aber auch diese Lehre geräth durch die Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen in's Schwanken, die platonischen Ideen wollen mit der stoischen Weltvernunft und dem jüdisch-persischen Engelglauben zu keiner inneren Einheit zusammengehen, der Logos selbst steht zwischen einem persönlichen Wesen und einer unpersönlichen Kraft zweideutig in der Mitte, und auf eine genauere Bestimmung der Stufen, welche die Gottheit mit der Erscheinungswelt vermitteln, ist Philo nicht eingegangen. Wie wenig seine Anthropologie an Genauigkeit und Konsequenz der neuplatonischen gleichsteht, ist leicht zu bemerken, und wenn er in seinen ethischen Ansichten, mit Plotin, an die Stoiker anknüpft, und ebenso, wie Dieser, in der ekstatischen Erhebung zum Göttlichen abschliesst, so stehen dafür in seiner Tugendlehre philosophische Kategorieen und theologische Typen, stoischer Kosmopolitismus und jüdischer Nationalstolz viel zu unvermittelt neben einander, als dass wir sie der rein philosophischen Ethik eines Plotin zur Seite stellen dürften. Aber auch da, wo Philo materiell mit Plotin übereinstimmt, ist doch sein wissenschaftliches Verfahren in der Regel ein anderes, der Eine beweist, der Andere behauptet, Jener giebt dialektische Erörterungen, Dieser allegorische Schrifterklärung. Mögen wir daher auch Philo's geschichtliche Bedeutung noch so hoch anschlagen, als Philosoph steht er weit unter Plotin, und auch sein Beispiel kann die Behauptung

nicht umstossen, dass erst der Neuplatonismus die Transcendenz des Göttlichen, die allerdings auch schon früher behauptet wurde, streng durchgeführt, und die Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten von diesem Standpunkt aus in systematischer Weise versucht hat.

Auf der andern Seite können wir aber doch den Neuplatonismus weder von seinen bisher besprochenen unmittelbaren Vorgängern noch von der übrigen nacharistotelischen Philosophie in der Art abtrennen, dass wir ihn der gesammten früheren Wissenschaft als das Höhere gegenüberstellten, und in ihm erst die Versöhnung der philosophischen Gegensätze, die Verknüpfung der einseitigen Systeme zur Totalität, die absolute Vollendung der alten Philosophie erblickten [1]). Mochte auch die früher übliche Verkennung der neuplatonischen Philosophie und ihrer geschichtlichen Bedeutung, das oberflächliche Gerede über den „alexandrinischen Eklekticismus" [2]), die

---

1) Wie Hegel Gesch. d. Phil. I, 182. III, 11. 81. Cousin in der Vorr. z. s. Ausgabe des Proklus 1 B. S. X. Vacherot hist. de l'école d' Alexandrie III, 221. 459 f. auch Steinhart de dialectica Plotini rat. (Naumb. 1829) S. 19; Ders. in Pauly's Realencyklopädie V, 1708 u. A.

2) In anderem Sinn gebraucht ein Anhänger der eklektischen Schule in Frankreich, J. Simon (hist. de l'école d'Alex. II, 686 ff.) den Namen des Eklekticismus. Der Eklekticismus ist seiner Meinung nach nicht ein charakterloses Philosophiren, sondern die Philosophie ohne Einseitigkeit, die Philosophie, welche die Vernunft mit der Erfahrung versöhnt, welche alle Elemente unserer Natur in Rechnung nimmt, allen ihren Bedürfnissen genügt, den ganzen Gewinn der geschichtlichen Entwicklung benützt u. s. w. Wenn er daher die Neuplatoniker Eklektiker nennt, so ist diess in seinem Munde das entschiedenste Lob. Nur um so seltsamer nimmt es sich aber aus, wenn er ihnen dennoch das Uebermaass ihres Eklekticismus zum Vorwurf macht. Da der Eklekticismus nichts Anderes, als die wahre Philosophie sein soll, so heisst das in der That, die Neuplatoniker seien zu wenig einseitig, sie seien zu gute Philosophen gewesen. Der Eklekticismus bezeichnet hier so viel als das »absolute System« (vgl. auch II, 623), das aber für J. Simon, wie es scheint, zu absolut ist.

sichtbare Ungunst, mit der auch noch Ritter die Neuplatoniker behandelt, das entgegengesetzte Extrem einer einseitigen Bewunderung gewissermassen herausfordern, so wird doch damit nicht blos der Werth der neuplatonischen Wissenschaft überschätzt, sondern auch ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit verkannt. Der Neuplatonismus bildet allerdings den geschichlichen Schlusspunkt der griechischen Philosophie, er hat alle Schulen, die er vorfand, aufgezehrt, er hat die ganze hellenische Wissenschaft seiner Zeit in sich zusammengefasst; aber diese Stellung beruht nicht darauf, dass er die Principien aller früheren Philosophen in einem höheren Princip aufhob, alle ihre Systeme in einem umfassenderen System vereinigte, sondern nur darauf, dass er in der Reihe der griechischen Systeme das letzte ist, dass er aus dem Princip der nacharistotelischen Philosophie die letzte Folgerung gezogen, für die Bedürfnisse und die Denkweise seiner Zeit den philosophischen Ausdruck gefunden hat. Die Neuplatoniker selbst stellten sich gar nicht die Aufgabe, deren Lösung man ihnen zuschreibt; sie suchen wohl etwa zu zeigen, dass Aristoteles, Pythagoras, Parmenides, Empedokles und andere alte Philosophen mit Plato übereinstimmen, aber nicht in dem Sinn, als ob jeder von Diesen nur ein einseitiges Princip hätte, das erst der Ergänzung durch andere, der Fortbildung zu einem höheren Princip bedürfte, sondern in dem entgegengesetzten, dass sie alle die wahre Philosophie haben, und nur im Ausdruck von einander abweichen; sofern aber diese Voraussetzung nicht ausreicht, so gilt das platonische System durchaus als die Norm, an welcher die Wahrheit aller andern bemessen wird. Es ist also nicht ein neues, die einseitigen Principien der früheren zur Totalität verknüpfendes System, das unsere Philosophen anstreben, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Platonismus, sie wollen Platoniker sein

und heissen. In der Wirklichkeit sind sie freilich vom ursprünglichen Platonismus weit entfernt, aber diese Abweichung besteht nicht darin, dass sie die Einseitigkeiten des platonischen Princips ergänzt, und die Lehren aller ihrer Vorgänger zur Einheit zusammengefasst haben, sondern nur darin, dass sie sich in einer andern, im Vergleich mit Plato und Aristoteles weit einseitigeren Richtung bewegen. Von den Untersuchungen, welche die frühere Philosophie beschäftigt hatten, findet ein grosser Theil, alles eigentlich Naturwissenschaftliche, bei den Neuplatonikern gar kein selbstständiges Interesse. Auch die politischen Fragen lassen sie gänzlich bei Seite[1]; nicht einmal die allgemeinere Untersuchung über die Nothwendigkeit und die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft zieht ihre Aufmerksamkeit ernstlicher auf sich. Um so grössere Beachtung findet die Religion; während Plato diese immer nur beiläufig berührt und in der freiesten Weise behandelt hatte, so folgt schon Plotin und noch mehr Porphyr in der allegorischen Mythendeutung, in der natürlichen Theologie, in der Vertheidigung des Polytheismus, des heidnischen Kultus und der Mantik, dem Beispiel der Stoiker, und die jüngeren Neuplatoniker seit Jamblich betrachten die religiöse Restauration als ihre wichtigste Aufgabe. Die wissenschaftliche Thätigkeit der Neuplatoniker beschränkt sich mithin schon ihrem Umfange nach auf denselben Kreis, in dem sich die nacharistotelische Philosophie überhaupt zu bewegen pflegt; was über diese Grenze hinausliegt, wird nur mit gelehrtem, nicht mit selbstständig philosophischem Interesse behandelt. Aber auch der Geist, in dem diese Un-

1) Denn dass Proklus, in seiner gelehrten Vollständigkeit, neben Anderem auch Plato's politische Schriften commentirt hat (m. s. die Nachweisung von Steinhart in d. Realencykl. d. klass. Alterth. VI, 67), ist in dieser Beziehung sehr unerheblich.

tersuchungen geführt werden, steht der Richtung der späteren Schulen weit näher, als der platonischen und aristotelischen. Es ist wahr, die Neuplatoniker sind ebenso, wie die Platoniker und Pythagoreer der nächstvorangehenden Jahrhunderte, auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgegangen, sie haben dem stoisch-epikureischen Materialismus ein durchaus spiritualistisches System entgegengestellt, sie haben sich in die angestrengteste und abstruseste Spekulation über eine transcendente Intellektualwelt verloren, und so könnte es scheinen, als ob mit ihnen und ihren unmittelbaren Vorgängern eine ganz neue Wendung in der Entwicklung der griechischen Philosophie eintrete, als ob das Denken von seiner bisherigen Subjektivität zur objektiven Forschung, von der Einseitigkeit der nacharistotelischen Periode zur Universalität des platonischen und aristotelischen Idealismus zurückkehre. Dieser Schein verliert sich jedoch bei näherer Betrachtung. Selbst für ihre Metaphysik haben die Neuplatoniker den Stoikern mindestens ebensoviel zu danken, als Plato und Aristoteles. Wenn der Neuplatonismus in der Gottheit die wirkende Kraft sieht, deren Theilkräfte sich schaffend und bildend in zahllosen Verzweigungen durch's Weltganze verbreiten, so ist das wesentlich stoisch; der dynamische Pantheismus (das sogenannte Emanationssystem) der Neuplatoniker ist nur eine Metamorphose der stoischen Lehre über das Verhältniss der Welt und der Gottheit. Aber auch das, was die neuplatonische Metaphysik am Entschiedensten von der stoischen unterscheidet, die Transcendenz des Göttlichen, der schroffe Dualismus von Geist und Materie — auch Dieses dürfen wir nicht einfach aus der Rückkehr zum Platonismus herleiten, sondern auch diese scheinbare Rückkehr zum Alten ist durch die weitere Verfolgung der Richtung vermittelt, welche der Stoicismus zuerst eröffnet hatte. Weder Plato noch

Aristoteles hatte die Gottheit über den Bereich des vernünftigen Denkens hinausgerückt, da Beiden die denkende Erkenntniss des Wirklichen das Höchste war; wenn es die Neuplatoniker gethan haben, so setzt diess die Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst, und ebendamit jene ganze Zurückziehung des Bewusstseins aus der objektiven Welt voraus, welche sich im Stoicismus und Skepticismus vollzogen hat[1]). So wenig daher auch diese Bestimmung unmittelbar aus dem Stoicismus abstammt, so ist sie doch von einer Stimmung des philosophischen Bewusstseins herzuleiten, welche sich aus dem Charakter der nacharistotelischen Philosophie folgerichtig entwickelt hat. Ebenso haben wir schon früher gesehen, wie der ethische Dualismus des stoischen Systems in seiner äussersten Konsequenz in jenen anthropologischen und metaphysischen Dualismus umschlägt, welchen die Stoiker selbst freilich entschieden bekämpft haben. Dieser Dualismus hat bei den Neuplatonikern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Plato und Aristoteles. Wenn die Letzteren die Idee von der Erscheinung, die Form von der Materie unterschieden, so ist das nur eine Folgerung aus dem sokratischen Grundsatz des begrifflichen Wissens, die reinen Formen sind dasjenige, was den Inhalt unseres Wissens ausmacht. Hier ist daher die Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens, nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzt, aber von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung ausser früheren Bemerkungen (§. 48) auch das, was im folgenden Paragraphen über Plotins Lehre vom Urwesen zu sagen sein wird.

dagegen ist es eben dieses Uebervernünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt, die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung, die intelligibeln Formen sind nicht das Höchste und Letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht blos den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesammte Wirklichkeit zur Voraussetzung; der Gegensatz des Sinnlichen und Intelligibeln hat hier nicht blos den Sinn, die Wahrheit des Denkens und die Wesenhaftigkeit des Gedachten auszudrücken, seine wesentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, die Unwahrheit alles bestimmten Seins und Denkens zu bezeichnen, das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Subjekt als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt wird. Den letzten Schlussstein des Systems bildet dort das klare theoretische Leben, hier die bewusstlose Einigung mit dem Undenkbaren. Dort handelt es sich um die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen, hier um die Erfüllung des Subjekts mit dem, was über alle Erkenntniss hinausliegt. Die platonische und aristotelische Philosophie findet ihr Ziel im objektiven Wissen, die neuplatonische in einem subjektiven Gemüthszustand, welcher sowohl die Selbsterkenntniss als die Erkenntniss des Objekts ausschliesst. Wie viel daher der Neuplatonismus für sein metaphysisches System von Plato und Aristoteles entlehnt haben mag: wenn wir die Gesammtrichtung dieser Philosophie, ihr letztes Ziel und ihre inneren Motive in's Auge fassen, so erscheint diese ganze Metaphysik erst als ein Abgeleitetes, dessen Bedeutung

sich nur aus seinem Verhältniss zu jenem Ursprünglichen richtig bestimmen lässt, der Schwerpunkt des Systems liegt hier nicht, wie in den grossen sokratischen Schulen, in der begrifflichen Erkenntniss des Objekts, sondern in dem Lebenszustand des Subjekts, der Neuplatonismus lässt sich nur im Zusammenhang mit der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie und als eine Form dieser Philosophie verstehen. Mit ihr theilt er ja überhaupt die Stellung, welche er dem Subjekt zur objektiven Welt anweist. Wie der Stoicismus eine subjektive Teleologie an die Stelle der physikalischen Forschung und des naturwissenschaftlichen Interesse's gesetzt hatte, so thut diess auch der Neuplatonismus, ja er geht in dieser Richtung so weit, dass der physische Zusammenhang der Erscheinungen geradezu durch den psychischen, durch die magische Sympathie aller Dinge, verdrängt wird. Auch gegen den Staat und das menschliche Gemeinleben ist er auffallend gleichgültig, das Subjekt beschränkt sich auf sich selbst und sein sittliches Bewusstsein, es wird eine stoische Unabhängigkeit von allem Aeussern verlangt und behauptet. Schon diese Uebereinstimmung in der ethischen Lebensansicht macht es unmöglich, den grundsätzlichen Zusammenhang des Neuplatonismus mit der Richtung der nacharistotelischen Systeme zu übersehen; so gewiss bei diesen die praktische Zurückziehung aus der äusseren Welt, die ethische Selbstgenügsamkeit des Subjekts, mit der geringeren Werthschätzung der objektiven Erkenntniss zusammenhängt, so gewiss sind wir auch umgekehrt zu dem Schluss berechtigt, dass eine Philosophie, deren Ethik so stoisch lautet, wie die neuplatonische, nicht aus dem gleichen Interesse des Wissens hervorgegangen sein kann, wie die Lehre des Plato und Aristoteles. Auch schon der Umstand müsste uns aber in dieser Beziehung bedenklich machen, dass den Neuplatonikern, selbst abgesehen von den späteren

Extremen, von Anfang an dieselbe Anlehnung an positive Auktoritäten Bedürfniss ist, wie den übrigen Philosophenschulen der macedonischen und römischen Periode. Hat auch erst Jamblich diese Philosophie ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, und erst die athenische Schule durch das unverhältnissmässige Vorherrschen der gelehrten Auslegung über die freie philosophische Darstellung fast jeden Anspruch auf selbstständige Gedankenerzeugung aufgegeben, so schliesst sich doch auch schon Plotin in derselben Weise an Plato an, wie die Stoiker an Heraklit; er knüpft seine Untersuchungen an die Erklärung platonischer Aussprüche [1]), er führt den Plato, wie die Scholastiker ihren Aristoteles, als den Philosophen schlechtweg mit einem blossen φησὶν an [2]), er hat selbst im Kleinen so wenig den Muth, dieser Auktorität zu widersprechen [3]), dass er da, wo seine eigene Ansicht mit der platonischen nicht übereinstimmt, viel eher zu einer veränderten Erklärung, und wäre sie auch noch so gewaltsam, seine Zuflucht nimmt, als dass er sich einen Irrthum seines Vorgängers oder eine Abweichung von dessen Ansichten gestände [4]). Dass Plotin

1) Z. B. Enn. III, 9, 1. 2. IV, 3, 1. S. 688, 12. Creuz. ebd c. 7. ebd. c. 19. 716, 10. IV, 6, 17, Schl.

2) So I, 2, 1. S. 22, 10. I, 3, 1. S. 39, 14. III, 9, 1. S. 655, 10. VI, 6, 17. S. 1263, 9.

3) M. vgl. z. B. IV, 4, 22. 769, 11.

4) Beispiele geben die Stellen IV, 3, 25. 726, 18. VI, 7, 39, Schl., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft, II, 1, 6—8. III, 7, 12. 622, 7. Am Meisten sind natürlich die platonischen Mythen willkührlicher Deutung ausgesetzt, doch hält sich Plotin im Ganzen hierin noch sehr gemässigt; die wenigen kühneren Deutungen, die er sich erlaubt, finden sich II, 3, 15, wo der Mythus der Republik (X, 616, B ff.) von der Wahl der Lebensloose geistreich rationalisirt wird, VI, 9, 9, wo Plotin die doppelte Aphrodite des Symposium auf die zweifache Weltseele deutet, und I, 8, 14. III, 5, 2 ff., über die Erzählung von der Erzeugung des Eros. Die letztere Deutung wird uns später noch vor-

auch zur positiven Religion in einem ganz ähnlichen Verhältniss steht, wie die Stoiker, wird später (§. 54) noch gezeigt werden. Mussten wir nun bei den Stoikern und Epikureern in dieser Abhängigkeit von der philosophischen und religiösen Ueberlieferung ein Zeichen von dem Nachlass der wissenschaftlichen Produktivität sehen, so können wir auch bei den Neuplatonikern nicht anders darüber urtheilen, und ihr System nicht ebenso unmittelbar aus dem spekulativen Interesse ableiten, wie die der klassischen Vorzeit.

Ob dieser subjektive Ursprung und Charakter ihres Systems den Neuplatonikern selbst bewusst war, wäre an sich für die Beurtheilung ihres Standpunkts von untergeordnetem Interesse. Dass sie jenes Bewusstsein nicht in seinem vollen Umfang haben konnten, lag in der Natur der Sache. Aber dass es ihnen auch nicht ganz fehlte, sehen wir aus solchen Aeusserungen, in welchen die Einkehr der Seele in sich selbst als der einzige Weg zur Anschauung des Göttlichen bezeichnet wird. Wenn ich aus dem Leibesleben zum Selbstbewusstsein erwache, sagt Plotin, wenn ich alles Andere verlassend in meinem Inneren einkehre, dann vereinige ich mich mit der Gottheit [1]. Nur wenn der Geist in sich selbst schaut, erklärt er, wenn er sich gegen das Aeussere verschliesst, und sich in sich selbst zurückzieht, wird ihm die Anschauung des Urlichts aufgehen [2]. Im Aeusseren, be-

---

kommen. Ausführlicheres über Plotins Erklärung der platonischen Schriften s. b. Steinhart Meletem. Plotin. S. 6 ff. Ebdas. S. 24 ff. über sein Verhältniss zu Aristoteles.

1) Enn. IV, 8, 1, Anf.: *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γιγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος . . . ζωήν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος* u. s. w.

2) V, 5, 7. 974, 6: wenn sich das Auge des Geistes nach Aussen richtet, sieht es das Göttliche schwächer; *εἰ δ' ἀφήσει τὰ ὁρώ-*

zeugt Proklus, sieht die Seele immer nur Schattenbilder des Wirklichen, je vollständiger sie dagegen in den Mittelpunkt ihres eigenen Lebens eindringt, um so heller schaut sie das Göttliche[1]; die Selbsterkenntniss ist der Anfang der Philosophie[2]; die Seele ist das Abbild des Höheren und des Niederen, und sie wird Beides durch Selbstanschauung am Besten erkennen[3]. Der subjektive Ausgangspunkt des neuplatonischen Systems ist in diesen Aeusserungen deutlich bezeichnet.

In seiner weiteren Entwicklung nimmt dasselbe nun allerdings alsbald die Richtung auf's Objektive. Das Erste ist die Selbstanschauung des Subjekts. Aber sofern sich der Mensch auf sich beschränkt, lebt er noch im Endlichen; um zur Wahrheit zu gelangen, muss er

---

μενα καὶ δι' ἓ ὁρᾷ εἰς αὐτὸ βλέπει (und wenn es in das Sehorgan selbst schaut) φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι . . . . νἓς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται ἐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτἓ ἐξαίφνης φανέν. Weitere Belege werden uns bei Gelegenheit der Lehre von der Ekstase, §. 54, vorkommen.

1) Theol. Plat. I, 3, S. 7 der Hamburger Ausgabe v. 1618: συννεύσα γὰρ [ἡ ψυχὴ] εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπάσης ζωῆς . . . ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν . . . . εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἴδωλα τῶν ὄντων βλέπειν . . . χωρἓσαν δὲ εἰς τὰ ἐντὸς αὑτῆς καὶ τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ γὰρ [? vielleicht ist ἐκεῖ γὰρ oder ἐκείνῳ καὶ zu lesen] τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.

2) In Plat. Alcib. Opp. ed. Cousin. II, 13.

3) De provid. c. 12. Aehnlich Porph. Sentent. 15: um das Wesen des (göttlichen) Nus zu erkennen, müssen wir unsere eigene Erkenntnissthätigkeit beobachten. Ders. ebd. 42: εἰ δ' ἐδὲν ἐπιζητήσεις σὰς ἐπὶ σαυτἓ καὶ τῆς σαυτἓ ἐσίας τῷ παντὶ ὡμοιώθης, denn, wie diess im Folgenden ausgeführt wird, das wahrhaft Seiende ist uns nur insofern gegenwärtig, wiefern wir selbst uns gegenwärtig sind, wenn wir dagegen aus uns selbst heraustreten, entfernen wir uns auch von dem Höheren.

über sich selbst hinausgehen, und sich zu der Urquelle seines eigenen Seins zurückwenden. Nicht die Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins, sondern die Sehnsucht nach einer höheren Mittheilung der Wahrheit, welche der Mensch in sich selbst nicht findet, ist die Wurzel des Neuplatonismus. Die Selbstanschauung führt daher hier, wie diess auch in den oben angeführten Stellen ausgedrückt ist, unmittelbar zur Anschauung der Gottheit. Andererseits wird diese ganz durch die Beschaffenheit des Selbstbewusstseins, dem sie ihren Ursprung verdankt, bestimmt sein. Die Gottheit muss über alles Endliche, sie muss auch über alles Denkbare hinausliegen, denn die Erfahrung von der Endlichkeit und Unwahrheit seines Denkens hat den Menschen zur Gottheit hingeführt; sie muss aber zugleich Grund und Ursache alles Endlichen sein, denn auch unser eigenes Sein und Wesen hat für uns nur so viel Wahrheit, wie viel ihm die Gottheit mittheilt. Diese beiden Bestimmungen gleichmässig durchzuführen, alles Endliche aus Gott abzuleiten, und diesen selbst doch schlechthin ausser dem Endlichen zu erhalten, diess ist die Aufgabe, welche sich die neuplatonische Metaphysik gestellt hat. Hiefür hatten sich schon die Vorgänger Plotins, wie namentlich Philo, der Annahme von Mittelwesen zwischen der Welt und der Gottheit bedient; der Neuplatonismus schlägt den gleichen Weg ein; aber wie er die Aufgabe selbst weit schärfer, als die Früheren, gefasst hat, so verfährt er auch bei ihrer Lösung ungleich systematischer. Von dem allerabstraktesten Gottesbegriff aus soll der Uebergang zum Endlichen in regelmässiger Stufenfolge gemacht, alle Formen des sinnlichen und des übersinnlichen Seins sollen an ihrem Ort in das System der göttlichen Wirkungen eingereiht, und auch die letzte Spitze der Endlichkeit, die materielle Existenz, soll nicht aus einem zweiten Princip neben der Gottheit, sondern nur aus der

natürlichen Abstufung der göttlichen Offenbarungen erklärt werden. Sosehr sich aber das System in diese metaphysischen Untersuchungen ausbreitet, sein Absehen bleibt doch fortwährend auf den Menschen und seine Bedürfnisse gerichtet. Die Betrachtung der menschlichen Natur ist für die Beschreibung des Weltganzen maassgebend, sie bildet auch den Schlussstein der theoretischen Untersuchungen; indem sich der Mensch in seiner Doppelnatur an die Grenzscheide der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gestellt weiss, so entsteht für ihn die Forderung, sich von jener selbstthätig in diese zu erheben. Wie aber die Mittheilung der göttlichen Wirkungen an das Endliche durch eine Reihe von Zwischenstufen vermittelt war, so hat auch die Erhebung des Endlichen zur Gottheit ihre Stufen, deren Beschreibung den Inhalt der neuplatonischen Ethik ausmacht. Ihr letztes Ziel wird diese Bewegung dann erreicht haben, wenn der Geist zur absoluten Einigung mit dem Urwesen gelangt, und jeder Unterschied beider Seiten verschwunden ist, denn die Sehnsucht nach der Einheit mit dem Göttlichen war der Ausgangspunkt, der Zwiespalt des Geistes mit sich selbst, das Gefühl der Gottentfremdung, die Ueberzeugung von der Unwahrheit alles endlichen Seins und Bewusstseins war das treibende Princip des Systems, nur in der absoluten Aufhebung dieses Zwiespalts kann es zur Ruhe kommen. Je weniger aber diese während des irdischen Lebens vollständig gelingen kann, um so nothwendiger sind dem Bewusstsein, das immer wieder in den Kampf mit seiner niederen Natur zurückgeworfen wird, jene äusseren Stützen, welche die positive Religion darbietet, und so schliesst sich an diese Seite der neuplatonischen Philosophie jene enge Verbindung derselben mit der polytheistischen Religion an, welche im späteren Neuplatonismus das rein philosophische Interesse nicht selten verdrängt und das ganze System beherrscht hat.

Diess sind die allgemeinsten Grundzüge der neuplatonischen Philosophie, so wie wir diese zuerst aus Plotins Schriften kennen lernen[1]. Wie weit sie schon vor ihm vorhanden war, lässt sich zwar im Einzelnen nicht ganz sicher ausmachen, aber doch dürfen wir annehmen, dass ihre systematische Ausführung erst dem Plotin angehört. Dass der eklektische Stoiker Potamon nicht als der Stifter, ja nicht einmal als ein unmittelbarer Vorgänger des Neuplatonismus zu betrachten ist, kann selbst nach der dürftigen Kenntniss dieses Mannes, welche wir dem Diogenes verdanken[2], keinem Zweifel unterliegen; aber auch Plotins Lehrer, Ammonius[3], so hoch er von der neuplatonischen Schule verehrt wird, scheint noch kein entschiedenes und entwickeltes System gehabt zu haben. Porphyr sagt, Plotins philosophischer Unterricht habe sich auf die Lehre des Ammonius gegründet[4], aber diese Angabe lautet doch viel zu unbestimmt, als dass wir desshalb schon die Grundzüge des plotinischen Systems, in seinen eigenthümlichen, über den bisherigen

---

1) Plotinos, 205 n. Chr. zu Lykopolis in Aegypten geboren, beschäftigte sich seit seinem 28sten Jahr in Alexandrien als Schüler des Ammonius mit Philosophie, gieng 245 nach Rom und starb 270. Seine von Porphyr in sechs Enneaden gesammelten Schriften stammen alle aus den 17 letzten Jahren seines Lebens.

2) I, 21; die Vermuthungen der Gelehrten, welche sich an diese Stelle geknüpft haben, findet man bei Simon hist. de l'école d'Alexandrie I, 199 ff.

3) Ammonius, mit dem Beinamen: der Sackträger, (Σακκᾶς), lehrte in Alexandrien, nach dem, was so eben (aus Porph. vit. Plot. c. 3) angeführt wurde, mindestens bis zum Jahr 242 n. Chr. Nach Porphyr (b. Eus. K. Gesch. VI, 19, 3) war er der Sohn christlicher Eltern, war aber zur hellenischen Religion zurückgetreten; Eus. a. a. O., welcher das Letztere läugnet, verwechselt ihn offenbar mit einem gleichnamigen Christen, denn er beruft sich auf Schriften des Ammonius, der Lehrer Plotins hat aber nach Porph. vit. Plot. c. 3 nichts geschrieben.

4) *ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς.* Vit. Plot. 3.

Platonismus hinausgehenden Bestimmungen, dem Ammonius zuzuschreiben berechtigt wären. Hierokles berichtet, Ammonius der Gottgelehrte (θεοδίδακτος) habe die Lehre des Plato und Aristoteles in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, und gezeigt, dass diese Philosophen in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen[1]; aber auch damit ist nicht viel anzufangen, so lange wir nicht wissen, welches denn nun die ächte Lehre des Plato und Aristoteles sein sollte; überdiess fragt es sich, ob die Nachricht aus urkundlicher Ueberlieferung, oder vielleicht nur aus der Voraussetzung herstammt, Ammonius müsse als der Stifter der neuplatonischen Schule das Gleiche, wie seine Nachfolger, gelehrt haben: Ammonius' Schüler, Plotinus, trägt kein Bedenken, den Widerspruch des Aristoteles mit Plato in erheblichen Punkten (wie die Kategorienlehre) zuzugeben, wogegen die Schule von Athen, der Hierokles angehört, durch ihr Ausgleichungsstreben bekannt ist. Auch was uns Nemesius an zwei Stellen[2] als Lehre des Ammonius mittheilt, ist hinsichtlich seiner Authentie nicht über allen Zweifel erhaben[3], und auch hiebei fragt es sich, wie viel wir daraus schliessen können. In der ersten von jenen zwei Stellen widerspricht Ammonius der materialistischen Ansicht von der Seele, in der zweiten sucht er zu zeigen, inwiefern die Seele mit dem Körper eins sein könne, ohne doch selbst körperlicher Natur zu sein. Er geht

---

1) B. Phot. Biblioth. Cod. 251 S. 461, a Bekk., ähnlich Cod. 214, S. 172, a. 173, b. Hierokles war ein Schüler des Neuplatonikers Plutarch und ein (älterer) Zeitgenosse des Proklus.

2) De nat. hom. c. 2, S. 69. c. 3, S. 129—137 Matth.

3) Um ganz sicher zu sein, müsste man wenigstens wissen, woher Nemesius seine Angaben hat, denn eine so ausführliche Erörterung, wie wir sie c. 3 finden, kann nur schriftlich festgehalten worden sein, Ammonius selbst aber schrieb nichts. Dazu kommt, dass sich Nemes. c. 2 über Ammonius schlecht unterrichtet zeigt, wenn er denselben für den Lehrer des Numenius hält.

hiebei von dem Satz aus, das Uebersinnliche (*τὰ νοητὰ*) könne mit dem, was zu seiner Aufnahme geeignet ist, eins werden, ohne sich doch mit ihm zu vermischen oder mit ihm zu vergehen, oder sich überhaupt in seinem Wesen zu verändern, er beruft sich darauf, dass sich die Seele auch im Schlaf und in der wissenschaftlichen Betrachtung vom Körper losmache und dem Uebersinnlichen nahe trete, er sagt, die Seele sei nicht im Leibe, wie in einem Gefäss, sondern der Leib in der Seele, sie sei überhaupt nicht im Raume, sondern entweder in sich selbst, oder in dem Höheren, dem Intelligibeln, wenn wir so sprechen, als ob sie im Leibe wäre, so heisse das nur, sie setze sich in Beziehung zum Leib und neige sich zu ihm[1], man müsste eigentlich nicht sagen: sie ist hier, sondern nur: sie wirkt hier. Diese Sätze finden sich nicht allein in Plotins Anthropologie wieder[2], sondern sie entsprechen auch seiner metaphysischen Richtung; auch schon Ammonius kennt, wie Plotin, ein doppeltes Leben der Seele, ihr Insichselbstsein und ihr Sein im Intelligibeln, den Zustand der verständigen Reflexion und den der höheren Vernunftthätigkeit[3], auch er stellt das Verhältniss des Geistes zum Körperlichen wesentlich unter den dynamischen Gesichtspunkt — das Uebersinnliche ist in einem Andern nur, wiefern es sich mit seiner Wirksamkeit darauf richtet — auch er scheint sich die Seele durch eine Art von magischer Gewalt an den Körper gebunden zu denken. Der Bericht des Nemesius giebt insofern, seine Urkundlichkeit vorausgesetzt, einen

---

1) A. a. O. S. 155: *τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμὲν ὑπὸ τῦ σώματος τὴν ψυχὴν ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραςήν.*

2) Wie diess Vacherot I, 350 f. im Einzelnen nachweist.

3) A. a. O. S. 155: *ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐςιν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ.*

willkommenen Fingerzeig zur Erklärung der Bedeutung, welche schon Porphyr dem Ammonius für Plotins Lehre beilegt. Aber doch wissen wir nicht, in welchem Umfang Ammonius seine Ideen auf das Ganze der philosophischen Weltansicht angewandt hat. Die Aeusserung über das Sein der Seele im Intelligibeln scheint eher darauf hinzuweisen, dass die zwei Angelpunkte des neuplatonischen Systems, die Ueberverünftigkeit des Urwesens und die übervernünftige Anschauung desselben in der Ekstase, seiner Lehre noch gefehlt haben, denn er unterscheidet da, wo er von dem höheren Leben der Seele spricht, erst Zweierlei, die Reflexion und die Vernunfterkenntniss, das Dritte, dessen Erwähnung bei Plotin in einem solchen Zusammenhang nie fehlt, die Einigung der Seele mit dem Uebervernünftigen, scheint er nicht zu kennen. Jene erstere Unterscheidung ist aber im Wesentlichen schon aristotelisch[1]).

Auch das Wenige, was uns über die Schule des Ammonius bekannt ist, bestätigt die geringere Ausbildung seiner Lehre. Von den drei Mitschülern Plotins, welche PORPHYR als die bedeutendsten hervorhebt[2]), Herennius, Origenes und Longin, ist der Erste gar nicht weiter bekannt. Origenes, nicht mit dem gleichnamigen Kirchenvater zu verwechseln[3]), scheint zwar kein sehr be-

1) S. unsern 2. Th. S. 380.
2) Vit. Plot. c. 3.
3) Auch der Kirchenvater wird allerdings von PORPHYR (b. EUS. K.G. VI, 19, 3) als Schüler des Ammonius bezeichnet, und trotz der chronologischen Schwierigkeiten (Origenes ist 185 geboren, er müsste daher dem Ammonius, welcher noch 244 am Leben ist, dem Alter nach nahe gestanden sein) ist die Sache wohl möglich, aber da sich PORPHYR a. a. O. mit den Schriften des christlichen Origenes wohl bekannt zeigt, während er andererseits vit. Plot. c. 3 ausdrücklich bezeugt, was auch LONGIN ebd. c. 20 bestätigt, der Platoniker dieses Namens habe nur zwei Schriften verfasst, περὶ δαιμόνων und ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασι-

deutender Mann gewesen zu sein, aber doch ist es für die vorliegende Frage nicht ganz unwichtig, zu erfahren, dass ihm die Lehre von dem Urwesen, welches über das Sein und das Denken hinausliegt, noch fremd war. Dürften wir von dem Schüler auf den Lehrer zurückschliessen, so müsste diese Grundlehre des Neuplatonismus auch dem Ammonius gefehlt haben. Wie wenig Longinus[1]) mit den Veränderungen einverstanden war, welche Plotin an der platonischen Lehre vorgenommen hatte, sagt er selbst[2]); was namentlich die Ideenlehre betrifft, so wollte Longin nicht zugeben, dass das Intelligible nur im Nus subsistire, sondern die altplatonische Vorstellung von den Ideen, als fürsichseienden Substanzen festhalten[3]). Es scheint

---

λεὺς, und da auch Proklus den Neuplatoniker kennt, so lässt sich die Verschiedenheit desselben von dem Kirchenvater nicht bezweifeln.

1) Prokl. Theol. Plat. II, 4 Anf.: es sei zu verwundern, dass die Erklärer des Plato, wenn sie auch die übersinnliche Welt zugaben, doch das Eine, welches über ihr ist, nicht zu finden gewusst hätten. *καὶ δὴ διαφερόντως* [*θαυμάζω*] *Ὠριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας· καὶ γὰρ αὖ καὶ αὐτὸς εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρώτιστον ὄν, τὸ δὲ ἓν τὸ παντὸς τε καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι.* Was Proklus sonst von Origenes anführt, dass er den Homer mit komischer Leidenschaftlichkeit gegen Plato in Schutz nahm (in Tim. 20, 6), dass er den Kampf der Athener mit den Atlantiden auf den Streit der guten und bösen Dämonen deutete (ebd. 24, C), dass er den Reichthum eines Landes an geistigen Kräften von der Bewegung des Himmels herleitete (ebd. 50, C), ist für uns unerheblich.

2) B. Porph. vit. Plot. 19: *ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων ὃ πάνυ με τὰς πολλὰς προσίεσθαι συμβέβηκε.*

3) Longin und Porph. a. a. O. c. 20. 18. Prokl. in Tim. 98, C, m. vgl. auch Syrian in Metaph. S. 59 Bagol., wo die Worte (*ideae*) *una cum intellectu subsistunt*, mit denen Longins Ansicht bezeichnet wird, doch wohl bedeuten: sie sind gleich ursprünglich mit dem Nus. Was wir sonst von Longins Philosophie wissen, beschränkt sich auf eine Widerlegung des stoischen Materialismus b. Eus. pr. ev. XV, 21 und einige unbedeutende Notizen

hienach, dass weder Origenes noch Longin bei Ammonius die Lehren gehört haben, durch die sich Plotin am Meisten von den früheren Platonikern unterscheidet.

Unter den älteren Philosophen sind es zunächst die Männer der neupythagoreischen Schule, an welche sich die Neuplatoniker anschliessen, und welche sie selbst als ihre Vorgänger bezeichnen [1]. Missgünstige Zeitgenossen giengen selbst so weit, den Plotin des Plagiats an Numenius zu beschuldigen [2]. Dieser Vorwurf wird jedoch von Porphyr und Amelius mit Recht zurückgewiesen [3]; was wir von Numenius wissen, zeigt eine weit geringere Ausbildung des Denkens, als die Plotinische Philosophie. Wie unentwickelt erscheint nicht das, was Jener über die drei Götter sagt, wenn wir es mit dem metaphysischen System des Plotin und seiner Schule vergleichen! Wie wenig passte zu Plotins Spiritualismus die Behauptung, dass diese Welt selbst der dritte Gott sei! Und doch ist diese Lehre noch das Eigenthümlichste, was von Numenius berichtet wird. Wir möchten daher den Einfluss dieses Philosophen auf den Neuplatonismus nicht so sehr hoch anschlagen. Die allgemeine Richtung seines Denkens war Plotin allerdings, nicht blos durch Numenius, sondern durch die ganze pythagoraisirende Schule vorgezeichnet, die Unterscheidung des höchsten Gottes von den in der Welt wirkenden göttlichen Kräften ist das allgemeine Dogma dieser Schule; aber dass der oberste Gott auch über das Denken und die intelligible Welt hinausgestellt wurde, diess ist eine Consequenz, die erst Plotin gezogen hat. Erst dadurch war es aber möglich

bei Prokl. in Tim. 16, E. 26, C 50, B u. s. w., welche der Index von Schneider's Ausgabe dieser Schrift nachweist.

1) M. vgl. ausser dem, was in dieser Beziehung schon früher über Numenius beigebracht wurde. Porphyr vit. Plot. 14. 3.

2) A. a. O. 17.

3) A. a. O. 17. 20 f.

gemacht, den Unterschied des Ersten von dem Abgeleiteten genauer zu bestimmen, und die allgemeine Idee vermittelnder Kräfte nach einem festen Princip zu einer gegliederten Stufenreihe der göttlichen Wirkungen zu entwickeln. Nun kommt allerdings unter den griechischen Philosophen vor Plotin Numenius jener Unterscheidung am Nächsten, und derselbe nähert sich auch mit seiner Lehre über die Anschauung des Guten der neuplatonischen Theorie der Ekstase; aber ursprünglicher und schärfer entwickelt finden wir Beides schon bei Philo: während der erste Gott des Numenius nichts Anderes ist, als der Nus in seinem Unterschied von der Weltseele, so wird von Philo die Eigenschaftslosigkeit Gottes schon sehr bestimmt ausgesprochen, die göttliche Vernunft als eine zweite Hypostase vom absoluten Gott unterschieden, und die ekstatische Einigung mit der Gottheit, welche Philo mit denselben Zügen, wie Plotin, schildert, als eine höhere Stufe über das vernünftige Denken hinausgerückt. Dass auch Philo von der wissenschaftlichen Schärfe und Folgerichtigkeit des Plotinischen Systems noch weit entfernt ist, haben wir schon bemerkt, aber doch ist er unter den Früheren immerhin derjenige, welcher das Eigenthümliche des neuplatonischen Systems am Bestimmtesten vorbildet. Und da nun die Lehre und die Schriften Philo's auch im dritten Jahrhundert aus der Vaterstadt desselben gewiss nicht verschwunden waren, da andererseits ein Plotin, welchen die Aussicht auf orientalische Weisheit selbst zu der gefährlichen Theilnahme an Gordians Perserzug geführt hat [1]), die nahe und leichte Gelegenheit zur Befriedigung seiner Wissbegierde wohl schwerlich versäumt haben wird, so ist eine Einwirkung der Philonischen Lehre auf den Neuplatonismus sehr wahrscheinlich, und diese Einwirkung war wohl nicht blos durch Numenius [2]) oder

1) Porphyr vit. Plot. 3.

2) Auf den Vacherot hist. de l'école d'Alex. I, 319 verweist.

andere griechische Philosophen vermittelt, denn gerade die Lehren, in welchen Plotin's Uebereinstimmung mit Philo am Auffallendsten hervortritt, suchen wir bei Jenen vergebens.

Dass Plotin auch mit andern orientalischen Lehren bekannt war, ist zu vermuthen, ob sie aber auf sein System erheblich eingewirkt haben, möchten wir bezweifeln. Die Meinung, dass es einen wesentlich orientalischen Charakter trage [1]), scheint jedenfalls unrichtig. Diese Meinung gründet sich weit weniger auf geschichtliche Spuren von einem äusseren Zusammenhang des ursprünglichen Neuplatonismus mit orientalischer Spekulation, als auf die innere Aehnlichkeit beider Systeme. Allein diese Aehnlichkeit erscheint um Vieles geringer, wenn wir beide in ihrer vollen Bestimmtheit fassen, statt uns mit allgemeinen Vergleichungspunkten und unsichern Vorstellungen über orientalische Philosophie zu begnügen. Man findet jene Verwandtschaft hauptsächlich in der Emanationslehre. Allein strenggenommen ist der Neuplatonismus gar kein Emanationssystem, da er nur eine dynami-

1) Lange Zeit die herrschende Vorstellung, die aber immer noch häufig genug ist. M. vgl. z. B. Vacherot a. a. O. III, 250: la philosophie des Alexandrins est essentiellement et radicalement orientale. Elle n'a de la philosophie grecque que le langage et les procédés; par le fond de sa pensée elle tient à l'Orient. Als das Princip der »orientalischen Theologie« bezeichnet V. (ebd. 288 f.) die Emanationstheorie, oder die Lehre, dass Gott die unaussprechliche und unbewegte Einheit sei, aus welcher die ganze Stufenreihe der übersinnlichen Wesen und Kräfte durch einen Naturprocess hervorgehe. Auch hier wird aber viel zu unbestimmt von orientalischer Theologie überhaupt gesprochen, statt die einzelnen Systeme zu nennen, denen die fragliche Theorie angehört; die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten dieser Systeme, welche für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Neuplatonismus ganz wesentlich sind, verbergen sich unter dem abstrakten Begriff der Emanationslehre, und die geschichtlichen Vermittlungen, wodurch diese Lehre zu den Neuplatonikern gelangt sein müsste, werden nicht genauer untersucht.

sche Mittheilung der Gottheit an's Endliche behauptet, die substantielle dagegen grundsätzlich ausschliesst [1]; andererseits haben die orientalischen Theorieen, an die man hier denken könnte, lange nicht die philosophische Haltung der Plotinischen, und gerade bei denen, welche einen wissenschaftlicheren Charakter tragen, ist es grossentheils unsicher, ob sie dem Neuplatonismus der Zeit nach vorangiengen. Die beiderseitige Verwandtschaft wird sich daher am Ende darauf beschränken, dass sowohl orientalische Philosophen, als Neuplatoniker, den Versuch machen, die Welt unter der Voraussetzung eines abstrakt gedachten, transcendenten Gottes zu erklären, und dass Beide hiefür die Lehre von einem stufenweisen Uebergang des Göttlichen an's Endliche zu Hülfe nehmen; wogegen die Stufenreihe selbst hier eine ganz andere ist, als dort, und die Emanation im strengen Sinn von den Neuplatonikern ausdrücklich verworfen wird. Jene allgemeine Aehnlichkeit kann aber für einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang um so weniger beweisen, je deutlicher sich die Entstehungsgründe und die Vorläufer des Neuplatonismus in der ganzen Entwicklung der griechischen Philosophie erkennen lassen, und je weniger eine äussere Berührung zwischen dem Stifter des Neuplatonismus und der sogenannten orientalischen Philosophie wahrscheinlich zu machen ist [2]. Eine Bekanntschaft Plotin's mit den indischen Religionssystemen, welchen die Emanationslehre vorzugsweise angehört, können wir nicht voraussetzen; seine Reise zu den Magiern und Gymnosophisten ist bekanntlich misslungen [3], und keine Spur in seinen Schriften lässt eine anderweitige Ergänzung dieser Lücke vermuthen. Mit dem emanatistischen System der christ-

1) Näheres hierüber im nächsten §.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch unsere früheren Bemerkungen S. 494 f. dieses Theils.

3) Porphyr vit. Plot. 3.

lichen Gnostiker war er allerdings nicht unbekannt, aber so nahe diese Denkweise seiner eigenen verwandt sein mag, er selbst fand sich durch dieselbe nur abgestossen; er hat ihrer Bekämpfung eine eigene Schrift (Enn. II, 9) gewidmet, und seine Schüler Amelius und Porphyr suchten die Werthlosigkeit und Unächtheit der orientalischen Offenbarungen nachzuweisen, welche von den Gegnern über die griechische Wissenschaft gestellt wurden. Auch bei der Gnosis ist übrigens erst noch im Einzelnen genauer zu untersuchen, wie viel Orientalisches sie in sich trägt; den Kern ihrer Lehre bildet jedenfalls eine Verbindung der jüdisch-christlichen Dogmen mit griechischer Spekulation, und ihre nächste Vorgängerin war die jüdisch-alexandrinische Philosophie; der heidnische Orient hat auch auf sie aller Wahrscheinlichkeit nach verhältnissmässig geringeren Einfluss gehabt. Um so weniger lässt sich annehmen, dass Plotin von dieser Seite her bedeutende Anregungen im Sinn der sog. orientalischen Philosophie erhalten habe. Noch niedriger müssen wir die Betheiligung des kirchlichen Christenthums bei der Entstehung des Neuplatonismus anschlagen. Plotin's Lehrer Ammonius scheint sich zu der Religion seiner Eltern nur polemisch verhalten zu haben, wir könnten daher dem Umstand, dass er in seiner Jugend der christlichen Kirche angehört hatte, selbst in dem Fall kein grosses Gewicht beilegen, wenn die neuplatonische Eigenthümlichkeit bei ihm entschiedener ausgeprägt gewesen sein sollte, als wir diess wahrscheinlich gefunden haben. Plotin selbst erwähnt nur des gnostischen Christenthums, und es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass wirklich nur dieses, weil es sich auf dem gleichen Boden der Spekulation mit ihm begegnete, seine Aufmerksamkeit in höherem Grad auf sich zog. Von Plotin's Nachfolgern ist nicht

1) Porphyr vit. Plot. 16.

blos Porphyr als der bedeutendste wissenschaftliche Gegner der christlichen Religion im Alterthum bekannt, sondern die ganze neuplatonische Schule behielt diese Richtung, und wenn auch ein inconsequenter Neuplatonismus bei den christlichen Lehrern bald genug Eingang fand, so stellten sich doch die Neuplatoniker ihrerseits dem Christenthum als die standhaftesten Vertheidiger des Polytheismus entgegen. Dass beide Denkweisen nichts destoweniger nahe genug verwandt sind, und dass selbst ihr Kampf ohne diese Verwandtschaft weniger heftig und hartnäckig geworden sein würde, müssen wir zugeben; beide Theile haben das gleiche Ziel, die Einigung des gottentfremdeten Menschen mit der Gottheit, und sie befehden sich gerade desshalb so unversöhnlich, weil sie dieses Ziel durch wesentlich verschiedene Mittel, von einem entgegengesetzten Standpunkt aus, zu erreichen suchen; die Einen durch philosophische Spekulation, die Andern durch religiösen Glauben, Jene durch die Erhebung des Menschen zu einer übermenschlichen Göttlichkeit, diese durch das Herabsteigen Gottes in alle Tiefen der menschlichen Schwachheit. Aber diese Verwandtschaft werden wir ursprünglich nicht aus einer Abhängigkeit des Neuplatonismus vom Christenthum, sondern nur daraus zu erklären haben, dass beide denselben Verhältnissen ihre Entstehung verdanken. Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen; diese Sehnsucht drückt zunächst nichts weiter aus, als das Bewusstsein vom Verfall der klassischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit, und sie hat nicht blos das Christenthum, sondern noch vor demselben den heidnischen und jüdischen Alexandrinismus und die verwandten Erscheinungen in's Leben gerufen. Auf einen unmittelbaren Zusammenhang des Neuplatonismus mit dem Christenthum dürften wir nur

dann schliessen, wenn beide nicht blos in der allgemeinen Richtung ihres Strebens, sondern auch in den Mitteln, durch welche der Mensch mit der Gottheit verknüpft werden soll, übereinstimmten. Diess ist aber nicht der Fall, und mögen auch in dem späteren Verkehr der Partheien nicht blos die Christen von den Neuplatonikern gelernt haben, sondern auch diese von jenen, so kann man doch daraus für ihr ursprüngliches Verhältniss nichts folgern.

Als die wahren Stammväter des Neuplatonismus haben wir nur die griechischen Philosophen zu betrachten, zunächst die Neupythagoreer und die Platoniker der alexandrinischen Schule, weiterhin die Stoiker, Aristoteles und Plato, und wegen ihres mittelbaren Einflusses die Skeptiker. Das Verhältniss der neuplatonischen Lehre zu diesen Vorgängern haben wir in der Hauptsache bereits angegeben. Seine ganze Richtung ist dem Neuplatonismus zunächst durch den Neupythagoreismus und den gleichzeitigen Platonismus, durch einen Moderatus, Plutarch, Numenius, Philo vorgezeichnet. Zu seiner negativen Voraussetzung hat auch er, wie diese, die Skepsis, denn die Sicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins musste gründlich erschüttert sein, ehe der Versuch gemacht wurde, durch ein Hinausgehen über das wissenschaftliche Denken die Wahrheit zu ergreifen [1]). Für die positive Ausführung seines Standpunkts hat er die grossen Systeme der Vorzeit noch im weiteren Umfang benützt, als seine unmittelbaren Vorgänger, weil er ein ungleich entwickelteres System anstrebt, aber er verhält sich hiebei dennoch um Vieles selbständiger, so dass er auch das Fremde nicht blos als überlieferte Lehre aufnimmt, und nicht blos eklektisch zusammenträgt, sondern nach einem

1) Wie diess auch J. Simon hist. de l'école d'Alex. I, 259. 559 u. ö. richtig bemerkt hat.

bestimmten Princip sichtet und umbildet. In Betreff der wissenschaftlichen Methode haben die Neuplatoniker unstreitig dem Aristoteles am Meisten zu verdanken, dessen Schriften Plotin und Porphyr, und später die athenische Schule, ebenso eifrig, wie die Platonischen, studirt haben [1]. In der Metaphysik legen sie die Platonische Unterscheidung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, die Lehren von den Ideen, der Weltseele und der Materie zu Grunde; aber sie überschreiten einerseits den Platonischen Dualismus in der Richtung Philo's und der Neupythagoreer durch die Uebervernünftigkeit des Urwesens, welche sie zuerst in dieser strengen Fassung geltend gemacht haben, und durch die Identificirung der Materie mit dem Bösen; andererseits wird das Platonische durchgreifend mit peripatetischen und stoischen Bestandtheilen versetzt, die Ideenwelt fasst sich zum Aristotelischen Nus zusammen, die Ideen selbst werden aus unbewegten Urbildern zu lebendigen Kräften, die Weltseele zur Einheit der Keimformen, das Verhältniss des ursprünglichen Seins zum abgeleiteten wird mehr aus dem stoisch-aristotelischen Gesichtspunkt der wirkenden Ursache, als aus dem rein Platonischen der Urbildlichkeit betrachtet. Dagegen hat die pythagoreische Zahlenlehre für Plotin noch wenig Bedeutung, erst seit Jamblich wird ihr mehr Gewicht beigelegt. Noch stärker kommt das Stoische, wie bereits gezeigt wurde, in der Physik zum Vorschein; die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungsglaube der Neuplatoniker trägt das entschiedenste Gepräge des Stoicismus und ebenso stark ist es Plotin's Religionsphilosophie aufgedrückt, wogegen die Anthropologie allerdings fast ganz auf Platonischem Boden steht, und nur in der Lehre vom Nus und in der Verwerfung der Wiedererinnerung dem Aristoteles einen erheblicheren Einfluss ge-

1) M. vgl. hierüber, was Plotin betrifft, Porphyr v. Plot. 14.

stattet. Auch der Ethik des Systems haben wir ihren stoischen Charakter bereits nachgewiesen; doch hält diesem Element hier die Platonische Lehre vom Eros und von der Flucht aus der Sinnlichkeit das Gleichgewicht; in der Einseitigkeit der letzteren Forderung werden wir den neupythagoreischen Geist nicht verkennen; an Aristoteles erinnert sie nur durch die Lehre vom Verhältniss der praktischen Tugend zur theoretischen; der Schlusspunkt des Systems, der seine innerste Eigenthümlichkeit an's Licht bringt, die Lehre von der Ekstase, hat ausser Philo bei keinem von den früheren Philosophen eine nähere Analogie. Wir finden so auf allen Punkten des neuplatonischen Systems die Spuren seiner griechischen Abkunft; aber wie viel es auch von Anderen entlehnt hat, es hat das Fremde in eigenthümlicher Weise verschmolzen und umgestaltet; es entnimmt allen seinen Vorgängern sein Material, aber sein Princip und dessen systematische Ausführung gehört doch nur ihm selbst an.

Die geschichtliche Entwicklung der neuplatonischen Philosophie bewegt sich durch drei Stadien. Zuerst entwirft Plotin die Grundzüge des Systems, welche Porphyr nur formell überarbeitet, und in untergeordneten Punkten weiter ausführt. Der Bau desselben ist in dieser seiner ersten Gestalt am Einfachsten, die metaphysischen Grundbestimmungen treten klar auseinander, die wissenschaftliche Haltung der Lehre wird in der Hauptsache noch durch keine fremdartigen Interessen gestört. Dagegen ist allerdings das Einzelne bei Plotin weniger durchgearbeitet, seine Darstellung ist ungleich und nicht ohne Lücken, die Geduld zur methodischen Ausführung steht bei aller dialektischen Gewandtheit mit der Kühnheit der leitenden Ideen und der Grossartigkeit der allgemeinen Anschauungen nicht im rechten Verhältniss. Eine zweite Epoche, theilweise schon durch Porphyr vorbereitet, beginnt mit Jamblich. Während bisher das philosophische

Interesse die Spekulation beherrscht hatte, so wird es jetzt von dem positiv religiösen überflügelt, die Restauration des Polytheismus wird der neuplatonischen Schule zur Hauptsache, und an dieses Bestreben schliessen sich auch Aenderungen des metaphysischen Systems an, die seinem wissenschaftlichen Charakter keineswegs zum Vortheil gereichen. Erst in der Schule von Athen kehrt der Neuplatonismus, durch ein eifrigeres Studium der Aristotelischen Schriften unterstützt, zur strengeren Wissenschaftlichkeit zurück, und Proklus unternimmt es, seine ganze Errungenschaft mit einem seltenen Aufwand dialektischer Kraft zu einem umfassenden, in allen Einzelheiten gleichmässig gegliederten System zu verarbeiten. Aber die philosophische Produktivität der Schule und des griechischen Alterthums überhaupt ist erschöpft; nicht einmal zur Ueberwindung der unreinen Elemente, welche sich aus der positiven Religion eingedrängt haben, reicht ihre Kraft aus, und so ist das letzte Ergebniss doch nur ein Scholasticismus, dessen scharfsinnige Ausführung wir bewundern müssen, von dem aber eine neue schöpferische Wirkung nicht zu erwarten war.

Die nachfolgende Darstellung des neuplatonischen Systems fasst vorzugsweise die ursprüngliche Gestalt in's Auge, die es bei Plotin hatte, da sich seine Eigenthümlichkeit aus dieser am Besten erkennen lässt; wer die späteren Umwandlungen desselben ausführlicher erörtert wünscht, als es der Plan unsers Werks verstattet, den müssen wir neben den Quellenschriften auf die neueren Monographieen über diesen Gegenstand [1]) verweisen.

1) Jules Simon histoire de l'école d'Alexandrie Paris 1845 2 Bde. Vacherot histoire de l'école d'Alexandrie Par. 1846. 1850. 3 Bde. Das letztere Werk ist dem erstern an Klarheit der Entwicklung, Richtigkeit der Auffassung und Vollständigkeit des Materials überlegen, J. Simon mischt zu viel eigene Reflexion in die Darstellung der neuplatonischen Lehren, und diess wirkt um so störender,

§. 52.

Plotin.

A. Die übersinnliche Welt.

Den objektiven Ausgangspunkt des neuplatonischen Systems bildet aus dem früher erörterten Grunde jener Gegensatz der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, welchen die Platonische Schule von jeher als das sicherste Merkmal ihrer Abkunft betrachtet. Dieser Gegensatz steht den Neuplatonikern so unmittelbar fest, dass es Plotin gar nicht nöthig findet, die Realität des Uebersinnlichen ausdrücklich zu beweisen. Der Beweis dafür liegt für ihn in Allem, was über die Unwahrheit und Wesenlosigkeit des Sinnlichen gesagt wird, und liesse sich hieraus ohne Mühe entwickeln; aber doch ist es bezeichnend, dass Plotin diese Entwicklung nicht selbst gegeben, die Erhebung des Bewusstseins über die Sinnenwelt dialektisch zu begründen unterlassen hat. Das philosophische Insichgehen des Geistes ist ihm so unmittelbar Beziehung auf das Jenseitige, diese ist andererseits so wenig Sache des reflektirenden Denkens, dass die Aufgabe gar nicht die sein kann, das gewöhnliche Bewusstsein methodisch zu ihr überzuführen; der einzige Weg, um sich des Uebersinnlichen zu bemächtigen, ist sein unmittelbares Ergreifen in der intellektuellen Anschauung, die uns später an ihrem Ort begegnen wird.

---

je weniger er selbst an seinem Eklekticismus einen festen wissenschaftlichen Halt hat. Werthvolle Beiträge zur Kenntniss des Neuplatonismus und besonders Plotins geben die Abhandlungen von Steinhart: Quaestt. de dialectica Plotini ratione Naumb. 829. Meletemata Plotiniana Halle 840, nebst den Artt. Desselben: »Jamblich« (in Ersch und Grubers Encyklop. 2te Abth 14. Bd.) »Neuplatonische Philosophie«, »Philo«, »Plotinus«, »Porphyrius«, »Proklus« (in Pauly's Realencyklop. d. klass. Alterth. 5ter und 6ter Bd.). K. Vogt Neuplatonismus und Christenthum 1ster Th., Berl. 1856, giebt fleissige, aber ziemlich unverarbeitete Auszüge aus Plotin.

Von dem Sinnlichen hatte nun Plato einfach die Gedanken- oder Ideenwelt unterschieden, und zwischen beide die Seele in die Mitte gestellt, ohne jedoch eine Ableitung, weder der Seele aus der Idee, noch der Ideen aus einem höheren Princip zu versuchen [1]). Der Stifter des Neuplatonismus lässt einerseits die Seele in einer Weise aus dem Intelligibeln hervorgehen, wodurch sie diesem selbst näher gerückt und bestimmter vom Sinnlichen geschieden wird, andererseits genügt es ihm in seiner Transcendenz nicht am *νοητὸν* als solchem, sondern er nimmt seinen Standpunkt noch jenseits des Denkens, und setzt als den Urgrund alles Seins Dasjenige, was über das Denken und die Denkbarkeit hinaus ist. Während daher Plato zwei ursprüngliche Principien gehabt hatte, ein positives, die Idee, und ein negatives, die Materie, zwischen denen die Seele, als beiden verwandt, in der Mitte steht, so werden wir bei Plotin zwar ähnlich, wie dort, zunächst das Uebersinnliche vom Sinnlichen zu unterscheiden haben; dagegen stuft sich das Uebersinnliche selbst in eine Dreiheit ab: das Erste ist das Urwesen, welches als das Princip von Allem über alles von ihm Gewirkte, auch die Gedankenwelt, erhaben ist; das Zweite ist das Intelligible als solches, die Gesammtheit der reinen Gedanken, als Einheit angeschaut der *Νῦς*; das dritte endlich das zur Materie hinneigende intelligible Wesen, die Seele. In diesen drei Principien sind alle jenseitigen Kräfte enthalten.

I. Das Urwesen.

Sehen wir vorerst, wie der Begriff des Urwesens selbst

1) Auch die Lehre vom Guten nämlich (s. unsern 2. Thl. S. 209 f. 310) enthält jedenfalls nur eine nicht weiter entwickelte Andeutung einer solchen Ableitung, denn das Gute ist selbst eine Idee; die Aristotelische Angabe aber, dass die Ideen aus dem Eins und dem Unbegrenzten abgeleitet worden seien, ist wahrscheinlich dahin zu beschränken, dass Plato die Einheit und Vielheit als Momente jedes Begriffs nachgewiesen hat. S. a. a. O. S. 257 ff.

von Plotin gefasst wird, so können wir gleich hier die Vollendung der Richtung wahrnehmen, welche schon Philo und die Neupythagoreer angebahnt hatten. Auf der einen Seite treibt Plotin die Transcendenz des Göttlichen auf die Spitze, auf der andern stellt er die Gottheit noch bestimmter, als seine Vorgänger, unter den Gesichtspunkt der wirkenden Kraft, der absoluten Causalität. Zugleich lässt er uns aber auch tiefer, als Jene, in die inneren Motive dieser Bestimmungen hineinsehen. Warum ist überhaupt ein Princip nothwendig, welches über das Denken und die Gedankenwelt hinausliegt? Plotin antwortet auf diese Frage, welche er oft berührt, in den verschiedenen Wendungen wesentlich Ein und dasselbe. Das Erste kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten [1]), und Alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist [2]); im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum Mindesten die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten [3]); das Erste wird daher nicht das Denken sein können, sondern nur das, was über dem Denken ist. Oder wenn wir das Urwesen als das Gute bestimmen wollen, so hat das Den-

---

1) V, 3, 12 (945, 6): *δεῖται δὲ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον.* V, 6, 3 Anf.: *οὐ δύναται γὰρ πολλὰ* [sc. *εἶναι*] *μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ, ἢ ἐν ᾧ* [sc. *τὰ πολλά ἐστιν*], *ἢ ὅλως ἑνὸς, καὶ τούτου πρώτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον.* VI, 6, 13. 1251, 14: *εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἓν, ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγῃ πλείω ἑνὸς λέγει.*

2) VI, 9, 1 Anf.: *Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι· τί γὰρ ἂν καὶ εἴη εἰ μὴ ἓν εἴη; ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα.* Vgl. VI, 6, 13. 1253, 4 ff.

3) III, 8, 8 Anf. [*νοῦς*] *οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ ... ὅτι μὲν πλῆθος ἑνὸς ὕστερον, καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου τὸ ὄντως ἕν, καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν.* VI, 9, 5. 1396, 6: der *νοῦς* ist nicht *ἕν*, sondern nur *ἑνοειδής*, daher ist ein Höheres nöthig. Vgl. VI, 7, 39.

ken an dem Guten seinen Inhalt und Gegenstand, ebendesshalb aber kann es nicht das Gute selbst sein, es wird gut durch die Theilnahme am Guten, wie es durch die Theilnahme an der Einheit eins wird; es bedarf des Guten und Einen, also ist es nicht selbst die bedürfnisslose Güte und Einheit [1]). Ganz allgemein endlich ist zu sagen: allem Zusammengesetzten muss das schlechthin Einfache vorangehen [2]), allem bestimmten Sein dasjenige, was kein Bestimmtes [3]), allem Sein und Denken überhaupt, das, was Ursache des Seins und Denkens, der Gesammtheit das, was weder die Gesammtheit noch ein Theil derselben ist [4]). Durch alle diese Erörterungen zieht sich

---

1) III, 8, 10. 648, 8: wie das Gesicht von dem Wahrnehmbaren, so erhält das Denken von dem Denkbaren seine Erfüllung und Vollendung: *τῇ τȣ̃ νȣ̃ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληρȣ̃ν· εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθὸν, τί ἔδει ὁρᾷν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ȣ̓δενὸς δεῖται, διὸ ȣ̓δὲν ἐςιν αὐτῷ ἢ αὐτό .... ὁ μὲν γὰρ νȣ̃ς τȣ̃ ἀγαθȣ̃, τὸ δ᾽ἀγαθὸν ȣ̓ δεῖται ἐκείνȣ* u. s. w. VI, 3, 17. 955, 5: man muss über den *νȣ̃ς* hinausgehen, *διά τε ἄλλα πολλὰ ... καὶ ὅτι ἕκαςον τȣ̃ αὐτȣ̃ ἑνὸς μετείληφε, καὶ μετέχει ἑνὸς, ȣ̓κ αὐτὸ ἕν* u. s. w.

2) V, 4, 1. 957, 13: *δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλȣ̃ν τȣ̃το καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ᾽ αὐτό.*

3) V, 3, 12, Schl. Das Erste ist *ἐπέκεινα γνώσεως: ἓν γάρ τι καὶ τὸ γιγνώσκειν, τὸ δέ ἐςιν ἄνευ τȣ̃ τὶ ἕν· εἰ γάρ τὶ ἕν, ȣ̓κ ἂν αὐτὸ ἕν·* (wenn es eine bestimmte Einheit ist, ist es nicht die Einheit an sich) *τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τȣ̃ τί* (denn das Ansich, das Absolute, geht dem Besondern voran).

4) III, 8, 8. 645, 10: wenn der *νȣ̃ς* das Allbelebende und Alldurchdringende (*ζωὴ καὶ ἐνέργεια ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων*) ist: *ἔκ τινος ἄλλȣ αὐτὸν εἶναι ἀνάγκη, ὃ ȣ̓κέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδȣ καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νȣ̃ καὶ τῶν πάντων· ȣ̓ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα ἀλλ᾽ ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα. αὐτὴ δὲ ȣ̓κέτι τὰ πάντα ȣ̓δὲ τὶ τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ ἀλλὰ τȣ̃ πλήθȣς ἀρχή. τȣ̃ γὰρ γεννηθέντος πανταχȣ̃ τὸ γεννῶν ἁπλȣ̃ςερον. εἰ ȣ̓̃ν τȣ̃το νȣ̃ν ἐγέννησεν, ἁπλȣ̃ςερον νȣ̃ δεῖ αὐτὸ εἶναι.* III, 8, 10. 649, 13: *ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄςρων φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, ȣ̃τω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο ... τὸν κἀκείνȣ ποιητὴν*

als Grundvoraussetzung die Behauptung durch, dass das ursprüngliche Sein ausser dem abgeleiteten, die Ursache ausser der Wirkung, die Einheit ausser der Vielheit, das Gedachte ausser dem Denkenden sein müsse; d. h. die Transcendenz des Uranfänglichen wird immer schon vorausgesetzt. Andernfalls hinderte nichts, statt des abstrakten, alle Vielheit von sich ausschliessenden Eins, mit Plato die durch sie gegliederte und erfüllte Einheit, statt des Gedachten, welches jenseits des Denkens ist, mit Aristoteles die sich selbst denkende Vernunft, statt der Ursache, die schlechthin ausser der Gesammtheit ihrer Wirkungen steht, mit den Stoikern die dem Weltganzen selbst inwohnende wirkende Kraft als Urwesen zu setzen. Fragen wir aber, woher diese Voraussetzung stamme, so werden uns die Stellen den besten Aufschluss geben, in denen sich Plotin über die Nothwendigkeit ausspricht, das Urwesen auch jenseits des Denkens selbst zu suchen, denn gerade dieser Punkt ist es, wodurch er sich am Bestimmtesten von seinen Vorgängern unterscheidet. Das Denken erscheint hier so in sich gebrochen, dass es seinen Inhalt nicht mehr sich selbst, sondern nur der Mittheilung eines höheren Wesens zu verdanken glaubt: weil es das Gute zum Objekt hat, kann es selbst nicht das Gute sein; die allgemeine und die individuelle Seite des Geistes, der Grund der Einheit und der Vielheit in unsern Vorstellungen, fallen an verschiedene Subjekte aus-

---

... ζητεῖν ... πάντως τοι ὅτε νοῦς ἐκεῖνος ὅτε κόρος (der Sohn, Name des νοῦς), ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου. III, 9, 3. 658, 14: δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. πλῆρες ἓν δεῖ αὐτὸν (das Urwesen) καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ. 659, 8: τὸ μὲν πρῶτον δύναμίς ἐστι κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων, τὸ δὲ δεύτερον ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται περὶ ἐκεῖνο, καὶ νοῦς δὲ περὶ τὸ δεύτερον. VI, 9, 3. 1392, 14: γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν, vgl. ebd. c. 6, Schl.: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων.

einander: weil das Denken als selbstbewusstes nicht ohne den Gegensatz ist, so muss die Einheit ausser ihm selbst, in dem, was über das Denken und Bewusstsein hinausliegt, begründet sein[1]; das Besondere und das Allgemeine, das Gewirkte und das Wirkende sollen nothwendig getrennt von einander gedacht werden. Diese Voraussetzungen weisen auf eine solche Stimmung des philo-

---

1) Man vgl. in dieser Beziehung, ausser dem oben Angeführten und sogleich noch Anzuführenden auch die weitere Erörterung in der Stelle V, 3, 12. Nachdem Plotin hier gezeigt hat, dass den vielen Thätigkeiten des *νοῦς* die Einheit ohne Vielheit vorangehen müsse, fährt er 945, 11 fort: *ἀλλ' ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ ὄντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν.* Allein hiemit, wird erwidert, *ἤδη μέν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται, εἶτα τὰς ἐνεργείας μενούσας ἀεὶ καὶ ὑποστάσεις αἰσθήσονται, ὑποστάσεις δὲ οὖσαι ἕτεραι ἐκείνου, ἀφ' οὗ εἰσιν, ἔσονται.* Man sieht hier klar, wie sich dem Philosophen von Hause aus die Einheit und Vielheit, das im Wechsel des geistigen Lebens Beharrende und das Wechselnde an verschiedene Subjekte vertheilen. Noch deutlicher tritt der subjektive Ursprung des transcendenten Urwesens V, 6, 1 hervor, wo Plotin den Satz, dass dem Ueberseienden kein Denken zukomme, durch die Bemerkung begründet: alles Denken setze die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraus, und es selbst bestehe eben in der Einigung dieser beiden, das Denkende dürfe daher kein schlechthin Einfaches sein. *Μᾶλλον δ' ἄν τις*, fährt er nun 987, 8 fort, *αὐτὸ τοιοῦτον ὂν ἕλοι ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀναβαίνων, ἐνταῦθα γὰρ διαιρεῖν ῥᾴδιον, καὶ ῥᾶον ἄν τις τὸ διπλοῦν ἴδοι. εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσειε, τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἧττον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ καθαρώτερον, εἶτα ποιήσειε καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ, ἓν τὰ δύο θήσεται . . ., οὕτω νοῦν καὶ νοητὸν αἱρήσει.* Was Plotin hier als Beispiel zur Erläuterung seiner metaphysischen Bestimmungen anführt, ist in Wahrheit der Grund derselben; die Unterscheidung des Denkenden und Gedachten ist der Beobachtung des Selbstbewusstseins entnommen, und das erste Gedachte wird nur desshalb als besonderes, über das Denken hinausliegendes Wesen gesetzt, weil dem philosophirenden Subjekt die Einheit des Denkens mit seinem Gegenstand, das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken, verloren gegangen, und das Objekt zu einem für das Denken Jenseitigen geworden ist.

sophirenden Subjekts zurück, wornach dieses in seinem Denken, als solchem, nur ein Getheiltes, Bedingtes und Endliches vorfindet, seinen höheren Inhalt dagegen, das Wissen von dem Unbedingten und Unendlichen, nur der Mittheilung eines andern und höheren Wesens zuschreibt. Die Transcendenz des neuplatonischen Absoluten ist die unmittelbarste Folge von der Richtung des Denkens auf eine jenseitige Wahrheit, aus welcher der Neuplatonismus hervorgieng: dieses Streben kann nur in der Annahme eines Urwesens zur Ruhe kommen, welches über das Denken und alles durch's Denken Erkennbare, über alles getheilte und bestimmte Sein schlechthin erhaben ist.

Hiemit ist nun auch der weiteren Untersuchung über das Urwesen ihr allgemeiner Gang vorgezeichnet. Da es wesentlich aus der Ueberzeugung von der Endlichkeit alles bestimmten Seins, aus dem Hinausstreben über die Vielheit und den Gegensatz, ja über das Leben und das Bewusstsein, entsprungen ist, so wird es sich zunächst nur unter der negativen Bestimmung darstellen können, dass es von allem bestimmten Sein nichts ist, und auch die geistigen Prädikate des Lebens, des Denkens, der Thätigkeit u. s. f. von sich ausschliesst: es ist das Ueberschwängliche, das Unerkennbare, das Unendliche, dasjenige, dem keine von allen möglichen Eigenschaften zukommt. Aber doch kann man bei diesem Negativen als solchem nicht stehen bleiben; gerade desshalb sollen wir ja über das Endliche und Bestimmte hinausgehen, weil diesem die volle Wahrheit des Seins fehle; das Erste ist nothwendig das Allerrealste und Positivste. Dieses sein positives Wesen in den entsprechenden Begriffen auszudrücken, muss wenigstens versucht werden; Plotin versucht es mittelst der Begriffe des Einen und des Guten. Aber als positive sind diese nothwendig auch bestimmte, das Urwesen aber

soll über jede Bestimmung hinaus sein. Selbst diese höchsten Begriffe erweisen sich mithin inadäquat, und wir erhalten durch sie ebensowenig eine wirkliche Erkenntniss, als durch die früheren negativen Bestimmungen. Woher wissen wir dann aber überhaupt von ihm? In Wahrheit nur durch den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, nur dadurch, dass wir uns genöthigt fanden, den Grund der Vielheit in der Einheit, den Grund des Endlichen im Unendlichen zu suchen. So wird auch das, was wir von ihm wissen, nur seine unendliche Ursächlichkeit sein, und dieser Begriff wird uns nach der Einsicht in die Unangemessenheit aller Wesensbestimmungen als das einzige Positive übrig bleiben. In dieser dreifachen Beschreibung des Urwesens als des Unendlichen, als des Einen und Guten, als der absoluten Causalität, fassen sich alle Aussagen Plotins über dasselbe zusammen[1]).

Als dasjenige, was über alles bestimmte und getheilte Sein hinaus ist, hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung des Ueberschwänglichen und Unendlichen[2]). Es ist jenseits alles Wirklichen, und auch das Höchste, was wir kennen, reicht nicht an dasselbe heran[3]); es kann ihm keine von allen den Eigenschaften beigelegt werden, welche dem Endlichen, auch keine von denen, welche dem endlichen Geiste zukommen: es ist nicht

1) Insofern bedient sich schon Plotin thatsächlich der drei *viae* zur Gotteserkenntniss, welche später durch seine christlichen Nachfolger (Dionysius Areopagita und Erigena s. Strauss Glaubensl. I, 533) in die Dogmatik gekommen sind, er selbst jedoch spricht nirgends von einer solchen dreifachen Erkenntnissweise.

2) VI, 8, 11. 1364, 12: *ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα.*

3) I, 7, 1. 121, 9: Das Gute ist *ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας, καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.* I, 8, 2. 137, 15: es ist *ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων.* VI, 8, 16, Schl. *αὐτὸς* (Gott) *ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν.*

blos ohne Gestalt, sondern schlechtweg ohne Grenze; nicht blos ohne Tugend, sondern auch ohne Willen und Thätigkeit, weder Sein noch Leben, am Allerwenigsten Denken und Bewusstsein, dürfen wir ihm zuschreiben. Das Urwesen, oder die Gottheit, ist das Unbegrenzte[1]), Unendliche und Gestaltlose[2]), denn keine Form vermag es zu umfassen, und welche Bestimmung man ihm auch geben mag, so ist es immer darüber hinaus; und da nun alle Schönheit auf der Gestalt beruht, so darf es auch, strenggenommen, nicht schön genannt werden: es ist Ursache aller Schönheit, und insofern auch selbst als die Schönheit zu bezeichnen, aber es ist nicht schön, sondern

---

1) IV, 3, 8. 700, 10: ὁ θεὸς ὀ πεπερασμένος. VI, 7, 17. 1299, 12: Der νοῦς, nach dem Ersten blickend, ὡρίζετο, ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. VI, 9, 6. 1398, 7: ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. ὅταν γὰρ αὐτὸν νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεὸν πλέον ἐστί. V, 5, 10 Schl. Gott ist ἄπειρος nicht der Grösse, sondern der Kraft nach; er ist (c. 11) unbegrenzt und unermesslich, weil er keine Vielheit ist. VI, 5, 11. 1226, 5 ff.

2) VI, 7, 17. 1299, 14: Der νοῦς erhielt durch das Erste seine Form, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. 1300, 11: ἐπικάθηται αὐτοῖς [τοῖς πᾶσι] οὐχ ἵνα ἱδρυθῇ, ἀλλ' ἵνα ἱδρύσῃ εἶδος εἰδῶν τῶν πρώτων, ἀνείδεον αὐτό. VI, 7, 32. 1322, 10: δεῖ δ' αὐτὸν εἶναι τούτων μηδὲ ἕν· τί γὰρ αὐτῶν ἔσται, μέρος τε [τι?] ἔσται. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφὴ οὐδέ τις δύναμις, οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὖσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. c. 33. 1325, 4: δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ [sc. εἶναι], τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκαλον μὴ μεμετρῆσθαι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι, ἀνείδεον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρῶτον· VI, 8, 11. 1364, 9: weder das ὅσον komme dem Ersten zu, denn es sei nicht zu umfassen, noch das ποιόν: οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ ἂν εἴη. VI, 9, 3, Anf.: τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἕν, καὶ τίνα φύσιν ἔχον; ἢ οὐδὲν θαυμαστὸν, μὴ ῥᾴδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὂν [sc. εἰπεῖν] ῥᾴδιον μηδὲ τὸ εἶδος. ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη, ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ . . . ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται. Vgl. V, 5, 6 (s. u.).

ein Ueberschönes [1]). Ebensowenig kann ihm eine andere Eigenschaft, auch die geistigste nicht, beigelegt werden. Es hat keinen Willen, denn alles Wollen ist Verlangen des Guten, das Urwesen aber bedarf keines andern; alles Wollen setzt ferner den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit voraus, hier aber ist die reine Einheit [2]). Nicht einmal das all-

---

1) V, 8, 8. 1015, 2: Das erste Schöne ist der *κόσμος νοητὸς: τὸ γὰρ πρὸ αὐτȣ̃ ȣ̓δὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι.* Das Urwesen ist das Ueberschöne, oder die Schönheit, erst das zweite (der *νȣ̃ς* und die intelligible Welt) ist ein Schönes; I, 6, 6. 109, 9: *τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονὴν, ὅπερ καὶ τἀγαθὸν, ἀφ' ȣ̃ νȣ̃ς εὐθὺς τὸ καλόν*, I, 6, 9. 115, 7: Wer sich zum *νȣ̃ς* erhebt *φήσει τὸ κάλλος τȣ̃το εἶναι τὰς ἰδέας . . . τὸ δὲ ἐπέκεινα τȣ́τȣ τὴν τȣ̃ ἀγαθȣ̃ λέγομεν φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχȣσαν· ὥςε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ* (unbestimmter gesprochen) *τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ, τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τȣ̃ καλȣ̃.* VI, 7, 32 1323, 11: Das Erste ist gestaltlos: *ὥςε καὶ τὸ κάλλος αὐτȣ̃ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. ȣ̓δὲν γὰρ ὄν, τί κάλλος* [sc. *ἂν εἴη*]; . . . *δύναμις ȣ̓̃ν παντὸς καλȣ̃ ἄνθος ἐςὶ κάλλȣς καλοποιόν· καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτȣ̃ περιȣσίᾳ τȣ̃ κάλλȣς* u. s. w. V, 5, 12. Wenn das Erste VI, 7, 33 Schl. *ἡ καλȣ̃ φύσις ἡ πρώτη* genannt wird, so ist diess eben jene I, 6, 9 erwähnte unbestimmtere Ausdrucksweise.

2) VI, 9, 6. 1399, 16: *τῷ ἑνὶ ȣ̓δὲν ἀγαθόν ἐςιν, ȣ̓δὲ βȣ́λησις τοίνυν ȣ̓δενός.* Ausführlicher wird VI, 8, 12 die Frage untersucht, ob das Erste *κύριον ἑαυτȣ̃*, d. h. ob es das, was es ist, durch seinen Willen ist. Die Antwort lautet 1365, 16: *εἰ μὲν ȣ̓̃ν ἐςί τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτὸν θησόμεθα ȣ̓δ' ἂν διὰ τȣ̃το εἴη ἂν ἕτερον αὐτȣ̃, καὶ ȣ̓κ αὐτὸς αὐτȣ̃ κύριος ἀφ' ȣ̃ ἡ ἐνέργεια, ὅτι μὴ ἕτερον ἐνέργεια καὶ αὐτός. εἰ δ' ὅλως ἐνέργειαν ȣ̓ δώσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι . . ., ἔτι μᾶλλον ȣ̓́τε τὸ κύριον ȣ̓́τε τὸ κυριευόμενον ἐκεῖ εἶναι δώσομεν, ἀλλ' ȣ̓δὲ τὸ αὐτȣ̃ κύριος ȣ̓χ ὅτι ἄλλο αὐτȣ̃ κύριον, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτȣ̃ κύριον τῇ ȣ̓σίᾳ* (dem zweiten Princip) *ἀπέδομεν, τὸ δὲ* (dieses aber) *ἐν τιμιωτέρῳ, ἢ κατὰ τȣ̃το, ἐθέμεθα.* Das *κύριον αὐτȣ̃* setze nämlich den Unterschied der *ȣ̓σία* und *ἐνέργεια* voraus (die Selbstbestimmung ist Bestimmung der *ȣ̓σία* durch die Thätigkeit); wo dieser fehle, finde auch jenes keine Stelle. Nur uneigentlich könne daher (c. 13), wie von einer Thätigkeit, so auch von einem Willen des Urwesens gesprochen, und gesagt werden. 1367, 5: *ȣ̓ μᾶλλον ὡς*

gemeinere Prädikat der Thätigkeit (*ἐνέργεια*) dürfen wir ihm beilegen, denn wie der Wille, so ist auch die Thätigkeit überhaupt Beziehung auf ein Anderes, Streben nach einem ausser dem Subjekt liegenden Guten [1]). Noch weniger kann natürlich an sittliche Eigenschaften des Uranfänglichen gedacht werden [2]). Aber auch das Denken findet Plotin mit seiner Idee nicht vereinbar. Auch abgesehen davon, dass das Erste überhaupt kein bestimmtes Wesen sein soll [3]), glaubt Plotin das Denken nur als das Zweite setzen zu können. Denn alles Denken ist Zusammenfassung einer Vielheit zur Einheit, und auch das reinste Denken, sogar das Sichselbstdenken, hat die Zweiheit, theils die des Denkenden und des Denkens,

---

πέφυκε βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. Nur als uneigentlichen Ausdruck werden wir es daher auch anzusehen haben, wenn es im Folgenden (bes. c. 15) von Gott heisst, er sei *ποιῶν ἑαυτὸν*, *κύριος ἑαυτοῦ*, er sei *γενόμενος ὡς θέλει αὐτὸς*, er selbst sei Gegenstand seiner Liebe oder seines Begehrens u. dgl. Wollen wir es dagegen mit den Worten genau nehmen, so kann nicht gesagt werden (Steinhart in Pauly's Realencyklopädie d. klass. Alterth. V, 1762 unt.) Plotins Urwesen sei nichts als schaffender Wille und nur insofern man bei dem Wollen an Willkühr und Wahl denkt, könne es nicht Wille genannt werden. Es ist schaffende Kraft, aber nicht Wille. Vgl. auch VI, 8, 8, Anf. V, 3, 12. 946, 5: *οὐδ' αὖ ὅλως προθυμηθῇ, οὔτοι τε γὰρ ἦν ἀτελής.*

1) I, 7, 1, 121, 4: *εἰ οὖν ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθὸν δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπειν, μηδὲ ἐφιέμενον ἄλλου, ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ . . . καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.*

2) I, 2, 3, Schl.: *ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα*, wozu die ausführlichere Erörterung c. 1 zu vgl. Dem *νοῦς*, seiner Gottheit hatte schon Aristoteles die praktische Thätigkeit abgesprochen, s. B. II, 436.

3) VI, 9, 3. 1392, 12: Das Erste ist nicht *νοῦς*, sondern *πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὐ τὶ, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου* V, 3, 12 (s. o.).

theils die des Denkenden und des Gedachten in sich[1]); ebendesshalb aber[2]) verhält sich das Denkende nicht

---

1) V, 6, 2. 988, 14: εἰ νοήσει τὸ πρῶτον ὑπάρξει τι αὐτῷ, οὐκ ἄρα πρῶτον ἀλλὰ καὶ δεύτερον, καὶ οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλὰ ἤδη, καὶ πάντα ὅσα νοήσει. καὶ γὰρ εἰ μόνον ἑαυτοῦ, πολλὰ ἔσται. Ebd. c. 1. 5. 6. III, 8, 8. 644, 1: παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητὸν . . . τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι. VI, 9, 6. 1400, 3: [τῷ ἑνὶ] οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης, οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. S. auch die folgende Anm. und das früher Angeführte.

2) III, 8, 10 (s. o.) III, 9, 3. 660, 8: Das Denken ist wesentlich Anschauen des Ersten, τὸ οὖν παρέχον ταύτην [τὴν ἐνέργειαν] ἐπέκεινα ταύτης . . . ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τἀγαθόν. Wendet man aber ein, so hätte das Gute kein Bewusstsein, so ist zu antworten: das Gute kann doch nicht erst durch's Bewusstsein gut werden, sonst wäre es nicht an und für sich gut; τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον, ἡ γὰρ προσθήκη ἀφαίρεσιν καὶ ἔλλειψιν ποιεῖ. V, 3, 12 Schl.: τὸ δὲ, ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτω καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ οὐδενὸς, οὕτως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν. Ebd. c. 13. 948, 2: Wenn wir dem Ersten Denken beilegen, so verunreinigen wir es; πολὺ γὰρ αὐτὸ ποιοῦμεν γνωστὸν καὶ γνῶσιν ποιοῦντες, καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιοῦμεν . . . . τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν καὶ αὔταρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὔταρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό. Alles Denken nämlich, wie weiter gezeigt wird, ist ein Zusammengehen mit Anderem, mit dem also das Denkende noch nicht Eins ist, und selbst in dem einfachen: ὤν εἰμι kommt zu dem Subjekt das Sein als ein Anderes (als Prädikat) hinzu, nur dasjenige kann daher so zu sich sagen, in dem eine Vielheit ist. V, 6, 2. 988, 12: Der νοῦς bedarf zum wirklichen Denken des νοητὸν, dieses aber muss vor dem Denken schon vollkommen sein; οὐδὲν ἄρα δεῖ αὐτῷ τοῦ νοεῖν, αὔταρκες γὰρ πρὸ τούτου, οὐκ ἄρα νοήσει. Vgl. c. 4, Anf. VI, 7, 37 (vgl. c. 41): Da nicht das Denken dem Guten, sondern nur dieses jenem seinen Werth giebt, so ist das Gute vor dem Denken und ohne dasselbe vollkommen, und bedarf seiner nicht; nur das Abgeleitete bedarf des Ersten, nicht umgekehrt VI, 9, 2. 1390, 1: ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται. τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τόν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν· εἰ δὲ πρὸς τὸ ἕτερον βλέπει,

schlechthin bedürfnisslos, sondern es bedarf des Gedachten, (oder was dasselbe: seiner Erfüllung mit dem Gedachten, des Denkens), und auch dasjenige, was sich selbst denkt, wie der *νȣ̃ς* (s. u.), bedarf wenigstens seiner selbst, d. h. seines Sichselbstdenkens; das Urwesen aber muss das schlechthin Bedürfnisslose und Selbstgenugsame sein, es kann nicht ein höheres Princip haben, dem es sich zuwendet, wie das Denkende dem Gedachten. Ist aber dem Höchsten weder Thätigkeit noch Denken und überhaupt keine Bestimmtheit beizulegen, so kann ihm auch weder Leben noch Sein zukommen — auch das Sein nicht, denn alles Sein ist Totalität, es schliesst eine Vielheit in sich, das Erste dagegen kann nur sein, was die Vielheit schlechthin von sich ausschliesst, alles Sein ist bestimmtes Sein, das Princip dagegen muss jeder Bestimmtheit vorangehen[1]). Das Erste ist also überhaupt

---

πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτȣ̃· εἰ δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, καὶ ἔσω δεύτερον. VI, 9, 6. 1400, 8: Wenn dem Gutem ein Denken seiner selbst zukäme, so wäre es vor dem Denken in Unwissenheit über sich selbst und des Denkens bedürftig: *τὸ δὲ μόνον ȣ̓́τε τι γιγνώσκει ȣ̓́τε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἓν δὲ ὂν συνὸν αὑτῷ ȣ̓ δεῖται νοήσεως ἑαυτȣ̃.* Vgl. auch die folg. Anm.

1) III, 6, 6. 565, 6: Der *νοητῇ ȣ̓σία* kommt das Leben, das Denken, die Begrenzung u. s. f. zu; *τὸ γὰρ πρὸ τȣ̃ ὄντος χορηγὸν μὲν τȣ̃το εἰς τὸ ὂν ȣ̓ δεόμενον δὲ αὐτὸ τȣ́των.* III. 8, 9 Anf.: *τὸ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς* u. s. w. ebd. 647, 14: Das Eins ist nichts von dem, dessen Ursache es ist, sondern *τοιȣ̃τον, οἷον, μηδενὸς αὐτȣ̃ κατηγορεῖν δυναμένȣ, μὴ ὄντος μὴ ȣ̓σίας μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.* V, 2, 1 Anf.: *τὸ ἓν πάντα καὶ ȣ̓δὲ ἕν [sc. πάντων], ἀρχὴ γὰρ πάντων ȣ̓ πάντα . . . ὅτι ȣ̓δὲν ἦν ἐν αὐτῷ διὰ τȣ̃το ἐξ αὐτȣ̃ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὂν ᾖ διὰ τȣ̃το αὐτὸς ȣ̓κ ὂν γεννητὴς δὲ αὐτȣ̃.* V, 4, 1. 958, 2: *ἐπέκεινα λέγεται εἶναι ȣ̓σίας.* V, 5, 6, Anf.: *τῆς δὲ γενομένης ȣ̓σίας εἶδȣς ȣ̓́σης . . . καὶ εἴδȣς ȣ̓ τινὸς ἀλλὰ παντὸς, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνείδεον ἐκεῖνο [τὸ ἓν] εἶναι. ἀνείδεον δὲ ὂν ȣ̓κ ȣ̓σία· τόδε γὰρ τι δεῖ τὴν ȣ̓σίαν εἶναι, τȣ̃το δὲ ὡρισμένον, τὸ δὲ* (jenes aber) *ȣ̓κ ἔστι λαβεῖν ὡς τόδε, ἤδη γὰρ ȣ̓κ ἀρχή.* VI, 7, 16 f. s. u. ebd.

von allem Andern schlechthin verschieden, es ist nichts von Allem, was wir sonst kennen, noch auch Alles zusammen, es ist ohne Gestalt, ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken, ohne Sein[1]). Es ist aus diesem Grunde der Sprache, wie dem Denken unerreichbar; kein Name bezeichnet, kein Begriff umfasst es; wir können nicht sagen, was es **ist**, sondern nur, was es **nicht ist**; wir müssen es zwar als Grund alles Seins und Denkens voraussetzen, aber wir erfahren dadurch nur, **dass** es ist, jeder Versuch dagegen, sein Wesen in positiver Weise weiter zu beschreiben, kann nur dazu führen, dass wir ihm durchaus unangemessene Prädikate beilegen[2]).

---

c. 38: man dürfe kein *ἐστὶ* vom Ersten aussagen, mithin auch nicht *ἀγαθόν ἐστι*, sondern nur *τἀγαθὸν*, dasselbe könne also nicht denken, denn es müsse doch mindestens *ἀγαθός εἰμι* denken. Aehnlich V, 4, 1. 958, 12: *καθ' οὐ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι*, weil dem *ἓν* strenggenommen kein *εἶναι* zukommt. VI, 9, 2. 1389, 4: Das Eins ist nicht dasselbe wie das Seiende, denn *τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι*, das Seiende hat die Einheit nur von einem Anderen zu Lehen (*μεταλήψει καὶ μεθέξει*); *ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν.* Das Gleiche am Schluss des Kap., vgl. d. vor. u. folg. Anm.

1) VI, 9, 3. 1392, 11: *οὐδὲ νοῦς τοίνυν [τὸ ἓν] ἀλλὰ πρὸ νοῦ. τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὐ τὶ, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου· οὐδὲ ὄν. καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τὶ οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὑτὸν μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν παντὸς, πρὸ κινήσεως πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὂν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.* VI, 7, 32. 1322, 16: *οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ.* V, 5, 10. 979, 3: Das Erste bewegt sich nicht und ruht nicht, ist weder begrenzt noch räumlich unbegrenzt u. s. w. Ebd. c. 13. 984, 7: *φύσις ἀγαθοῦ οὐ πάντα εἶναι οὐδ' αὖ ἕν τι τῶν πάντων.*

2) V, 3, 13 Anf.: *Διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ. ὅτι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς· ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς, οὐκ ὄνομα ὂν αὐτοῦ ἄλλο τι, οὔτε*

So wenig aber hiernach zu erwarten war, dass eine positive Darstellung der Gottesidee gelingen werde, so ist doch ihre blos negative Umschreibung zu inhaltsleer, als dass eine solche nicht wenigstens versucht würde. Hiefür boten sich nun unserem Philosophen zwei Wege. Sofern ihm der Begriff des Urwesens zunächst durch die Abstraktion von jedem bestimmten Sein entstanden war, konnte zu seiner positiven Bezeichnung ein Wort gewählt werden, welches eben nur diese ausschliessliche Beziehung des Wesens auf sich selbst, den Gegensatz gegen alles Endliche, in positiver Form ausdrückte; sollte aber statt dessen eine wirklich positive Bestimmung aufgestellt werden, so liess sich nur sagen: das Urwesen ist die absolute Ursache und der absolute Zweck alles Endlichen. Auf dem erstern Wege ergab sich Plotin der Begriff des Einen, auf dem andern der des Guten als

---

τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ᾽ αὐτοῦ (weil nichts von ihm prädicirt werden kann)· ἀλλ᾽ ὡς ἐνδέχεται ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ. c. 14 Anf.: Es lasse sich nur περὶ αὐτοῦ [τοῦ πρώτου] λέγειν, nicht αὐτὸ λέγειν: καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μή ἐστιν, ὃ δὲ ἐστιν οὐ λέγομεν. ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. ἔχειν δὲ οὐ κωλυόμεθα, κἂν μὴ λέγωμεν. Wie man im Enthusiasmus nur sagen kann, dass man ein Höheres in sich hat, und sich von ihm bewegt fühlt, ohne doch seine Beschaffenheit zu kennen, so wissen auch wir, dass es ein Höheres ist, von dem uns Sein, Denken u. s. f. stammt, aber über seine Beschaffenheit können wir nur das sagen, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλά τι κρεῖττον τούτου. V, 5, 6. 972, 4: οὐδὲν δὲ τούτων ἓν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων· ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν. ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει, οὐ γὰρ τίθησιν (der Ausdruck ἐπ. ὄντ. bezeichnet kein τόδε, nichts Bestimmtes, denn er besagt nichts Positives), οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ, οὐ τοῦτο. Das Höchste mit dem Gedanken zu umfassen, ist unmöglich, nur der schaut es, welcher alles Denkbare bei Seite lässt; auch dieser jedoch nur ὅτι μὲν ἐστι διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δὲ ἐστι, τοῦτο ἀφείς. τὸ δὲ οἷον σημαίνοι ἂν τὸ οὐχ οἷον, οὐ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ οἷον, ὅτῳ μηδὲ τὸ τί. Vgl. c. 10. 13. VI. 8, 8, Anf. Daher V, 4, 1. 958, 2 über das Erste: οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη.

Bezeichnung des höchten Wesens; beide Bezeichnungen sind bei ihm, neben der rein formellen des Urwesens (τὸ πρῶτον), ganz stehend, und ein besonderer Nachweis hiefür ist überflüssig; doch bedient er sich vermöge des überwiegend negativen Charakters seiner Theologie der erstern noch häufiger als der zweiten. Indessen kann er selbst nicht verhehlen, dass keine von beiden das Wesen des Höchsten genügend ausdrücke. Wenn das Erste das Eine genannt wird, so ist damit nur gesagt, dass es ohne alle Vielheit, auch ohne qualitativen Unterschied[1]) sei, von allem Positiven dagegen, was wir mit diesem Namen bezeichnen mögen, müssen wir absehen. Die Einheit in dem absoluten Sinn, in welchem sie alles Andere von sich ausschliesst, kommt nur dem Ersten zu[2]); ebendesswegen ist aber umgekehrt das, was wir Eins nennen, eine durchaus unangemessene Bezeichnung für das von diesem himmelweit verschiedene Wesen des Ersten; diese Bezeichnung passt daher nur in der negativen Bedeutung, die Vielheit von ihm abzuwehren, nicht in der positiven, das, was es ist, auszusprechen[3]). Nicht

1) μοναχὸν VI, 8, 9. 1359, 2. und ὁ ἁπλοῦν V, 4, 1. 957, 14. 958, 3 u. oft.

2) VI, 2, 9. 1108, 4: τὸ μὲν ὂν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, ἐν (?) ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόσεστι, μὴ ψυχὴ, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο, das Eins in diesem Sinn ist kein γένος, denn es kommt den verschiedenen Einheiten ausser dem Ersten nicht gleichmässig zu, sondern diese sind nur eine verschieden abgestufte Nachahmung der ursprünglichen Einheit (Ebd. c. 9—12), sie können daher strenggenommen gar nicht Eins genannt werden.

3) V, 5, 6. 972, 18: τάχα δὲ καὶ τὸ ἓν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν (Negation) ἔχει πρὸς τὰ πολλά (es heisse desshalb in pythagoreischer Symbolik ἀ-πόλλων) . . . εἰ δὲ θέσις τις (etwas Positives) τὸ ἓν τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον ἀσαφέστερον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μή τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ. τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ ὃ πάντων μάλιστα ἁπλότητός ἐστι σημαντικὸν ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἷόν τε καλῶς

anders verhält es sich aber auch mit dem Guten. Auch dieser Ausdruck bezeichnet nach Plotin keinen Gattungsbegriff (*γένος*), welcher dem Ersten und dem Uebrigen gleichmässig zukäme (nur jenes ist *ἀγαθὸν*, dieses blos *ἀγαθοειδὲς*[1]) überhaupt kein blosses Prädikat des Ersten: Gott ist nicht gut, sondern das Gute[2]). Wissen wir aber hienach bereits nicht mehr, in welchem Sinne das Urwesen gut genannt werden soll, so erklärt unser Philosoph auch ausdrücklich[3]), sofern das Gute in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen wird, sei Gott nicht als gut, sondern als übergut zu bezeichnen. Nimmt man vollends hinzu, dass das Prädikat „gut" dem Ersten zunächst wegen seines Verhältnisses zu dem von ihm Abhängigen ertheilt werden soll[4]), so wird uns auch dieses für eine Wesensbestimmung über dasselbe unbrauchbar, und ebensowenig nützt es uns, wenn wir weiter erfahren,

---

τῷ θεμένῳ, ὐκ ἄξιον μὴν ὐδὲ τῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης. VI, 9, 5. 1369, 15: τὸ ἓν ὤ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν ὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἓν . . . χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτῦ γεννήματι, τῇ ὐσίᾳ.

1) VI, 2, 17. 1120, 9.

2) V, 5, 13 Anf. vgl. VI, 7, 38 Anf. (s. o.).

3) VI, 9, 6. 1399, 15: πᾶν δ' ὃ ἂν λέγηται ἐνδεὲς τῦ εὖ καὶ τῦ σώζοντός ἐςιν ἐνδεές· ὥςε τῷ ἑνὶ ὐδὲν ἀγαθόν ἐςιν, ὐδὲ βύλησις τοίνυν ὐδενὸς, ἀλλ' ἐςὶν ὑπεράγαθον. Ebd. 1400, 13: τὸ δὲ αἴτιον ὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον ὐδέν ἐςιν ἐκείνων. ὐ τοίνυν ὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά. V, 3, 11. 944, 5: ὐδὲ τἀγαθὸν ὖν (sc. προσερεῖς αὐτὸν) εἰ σημαίνει ἕν τι τῶν πάντων τἀγαθὸν . . εἰ δὲ τὸ πρὸ πάντων, ἔξω ὔτως ὠνομασμένον. II, 9, 1. 358, 14: wir sollen das Erste das Eine und Gute nennen ὐ κατηγορῦντας ἐκείνης [τῆς φύσεως] ὐδὲν, δηλῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε.

4) VI, 7, 41. 1341, 1: ὐ τοίνυν ὐδ' ἀγαθὸν αὐτῷ ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις, ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτῦ, αὐτὸ δὲ ὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτῦ. V, 5, 9. 978, 5: ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔςι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτό.

dass das Gute Dasselbe ist, wie das Eine[1]), denn diese Bestimmung sollte ja dem Ersten ebensowenig, als jene, in dem gewöhnlichen Sinn beigelegt werden. Wir kommen also in Wahrheit auch durch diese Begriffe zu keiner positiven Erkenntniss des unendlichen Wesens, wenn vielmehr der eine derselben (τὸ ἕν) in der Hauptsache nicht über die negativen Bestimmungen hinausführt, und desshalb blos formell bleibt, so beschreibt es der andere, inhaltsvollere (τἀγαθὸν) nicht nach seinem Ansich, sondern nur nach seinem Verhältniss zu dem Gewordenen, als die absolute Causalität.

Nur dieser Begriff ist es aber überhaupt, welcher bei Plotin das Positive zu den negativen Wesensbestimmungen bilden kann. Wir haben schon früher seine Erklärung vernommen, dass uns nur der Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu dem Urwesen hinführe. Was sich aber auf diesem Wege finden lässt, ist nur der Begriff der wirkenden Kraft, denn nur dieser ist in dem der Wirkung als sein Correlatbegriff enthalten. Wie daher das Gute nicht selten als die Ursache von Allem definirt wird[2]), so heisst es auch geradezu die unend-

---

1) II, 9, 1 Anf.: Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τἕ ἀγαθἕ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γὰρ τὸ ἐ πρῶτον ἐχ ἁπλἕν, καὶ ἐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἕν τι, καὶ τἕ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή· καὶ γὰρ αὕτη ἐκ ἄλλο εἶτα ἕν, ἐδὲ τἕτο ἄλλο εἶτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθὸν, ταύτην δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν.

2) I, 8, 2 Anf.: Νῦν δὲ λεγέσθω τίς ἡ τἕ ἀγαθἕ φύσις, καθόσον τοῖς παρἕσι λόγοις προσήκει. ἔςι δὲ τἕτο εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ ἓ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνἕ δεόμενα. τὸ δ' ἐςὶν ἀνενδεὲς, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δἕς ἐξ αὐτἕ νἕν καὶ ἐσίαν u. s. w. V, 5, 13. 984, 5: καὶ ἓν καὶ ἡμεῖς μηδὲν τῶν ὑςέρων καὶ τῶν ἐλαττόνων προςτιθῶμεν [τῷ θεῷ], ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ταῦτα ἰὼν ἐκεῖνος τἕτων αἴτιος ᾖ, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα. Ebd. 985, 5: das Gute ist ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων. Vgl. VI, 9, 6. 1599, 12, wo das Erste, wie öfters, die ἀρχὴ heisst.

liche Kraft, die Kraft, von der Alles herstammt, die δύναμις πρώτη u. s. w.[1]). Wir werden später finden, dass es gerade dieser Gesichtspunkt ist, welcher Plotins Ansicht vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beherrscht. Ist aber das Urwesen wirkende Kraft, so dürfen wir ihm auch die Wirksamkeit oder Thätigkeit nicht absprechen, sie gehört vielmehr so wesentlich zu seinem Begriff, dass wir es nur als die absolute Thätigkeit bestimmen können. Sosehr sich daher Plotin anderwärts dagegen sperrt, dem Ersten Thätigkeit beizulegen, so kann er sich doch diesem Zugeständniss nicht ganz entziehen[2]), und es bleibt ihm nur übrig, die Einheit

1) III, 8, 9, Anf. (vgl. auch das früher aus c. 8 Angeführte): τί δὴ ὄν [τὸ ἓν]; δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ ἔσης ἐδ᾽ ἂν τὰ πάντα. V, 4, 1. 958, 15: εἰ τέλεόν ἐςι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τὸ πρῶτον καὶ δύναμις ἡ πρώτη δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. Es heisst daher ebd. und c. 2 wiederholt ἡ πάντων δύναμις, δύναμις μεγίςη ἁπασῶν, ebenso V, 1, 7. 909, 1. V, 5, 10. 979, 1. δύναμις ἀφ᾽ ἑ ζωὴ, es ist (V, 5, 10, Schl. VI, 5, 11 f.) unendlich vermöge der Unendlichkeit seiner δύναμις, und auch die Bestimmung seiner Einfachheit wird daraus abgeleitet, dass es Princip von Allem ist (V, 5, 10. 979, 2: ἁπλῦν γὰρ ὅτι ἀρχή). VI, 7, 32. 1322, 17: Das Eine ist nichts, weil es nichts Einzelnes ist, ebenso aber auch Alles ὅτι ἐξ αὐτῦ, πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον . . . τὸ μέγα αὐτῦ τὸ μηδὲν αὐτῦ εἶναι δυνατώτερον. IV, 8, 6, wo das Erste δύναμις ἄφατος oder ἄπλετος genannt wird, s. u. V, 5, 16, Anf.: δύναμίς ἐςι [τὸ πρῶτον] καὶ ἀμήχανος δύναμις. Ebd. c. 15. 952, 5 (vgl. III, 6, 7. 565, 19) über den Unterschied dieser δύναμις von dem δυνάμει, dem blos Potentiellen VI, 9, 5. 1397, 3: αὐτῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίςων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα.

2) Zweifelnder VI, 8, 12 (z. B. 1366, 12: ἢ γὰρ ἐνέργεια μόνον, ἢ ἐδ᾽ ὅλως ἐνέργεια) bestimmter ebd. c. 16 Schl.: αὐτὸς ἄρα ὑπέςησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ᾽ αὐτῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις, ἐκ ἄλλε ὄντος τῦ ἐγρηγορότος ἐγρήγορσις, καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ ἔσα, ἔςιν ὕτως ὡς ἐγρηγόρησεν. ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐςιν ἐπέκεινα ἐσίας καὶ νῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος. ταῦτα δὲ αὐτός ἐςιν. αὐτὸς ἄρα ἐςὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν. C. 20.

des Urwesens dadurch zu wahren, dass er die Thätigkeit nicht als Prädikat von ihm aussagt, sondern es selbst als die reine Thätigkeit ohne Substrat bezeichnet. Dass aber freilich mit der Thätigkeit auch die Vielheit, oder doch der Keim der Vielheit in das Erste kommt, kann er gleichfalls nicht schlechthin läugnen[1], und so führt auch diese, wie jede positive Bezeichnung des Urwesens, zu einem Widerspruch mit den früheren negativen Bestimmungen. Er selbst verräth ein Gefühl dieses Widerspruchs, wenn er auch den Namen einer ἀρχὴ dem Ersten nur uneigentlich beigelegt wissen will[2], und ebenso wird die Relativität aller dieser Bestimmungen durch die treffende Bemerkung[3] anerkannt: die Ursächlichkeit Gottes bezeichne nicht sowohl etwas, das ihm, als vielmehr etwas,

---

1580, 15: ὅλως οὐ τακτέον [τὸν θεὸν] κατὰ τὸν ποιούμενον ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα, ἀπόλυτον (absolut) τὴν ποίησιν αὐτοῦ τιθεμένοις καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἀλλ' ὅσης ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς, ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος, οὐ γὰρ δύο ἀλλ' ἕν. οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον . . . εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη. auch V, 4, 2. 961, 7 wird gesagt, der νοῦς sei von dem Ersten ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας hervorgebracht.

1) V, 3, 15: Wie konnte aus dem Einen das Viele hervorgehen? musste nicht das Eine die Vielheit in sich haben? Hierauf wird zunächst geantwortet, da das Erzeugte geringer sei, als das Erzeugende, so habe das von dem Einen Hervorgebrachte nicht wieder absolute Einheit sein können, schliesslich aber doch zugegeben: um das Viele hervorzubringen, habe das Eine das Viele haben müssen; ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα, τὰ δ' ἐν δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ. Die Stelle III, 7, 4 (b. Ritter IV, 617) bezieht sich nicht auf das Eine, sondern auf die οὐσία. Dagegen vgl. III, 3, 7. 502, 6: τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα, ἀρχὴ ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα.

2) VI, 8, 8. 1357, 7: τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχὴ καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.

3) VI, 9, 3 Schl.: ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.

das uns zukomme, aber diese Mängel wirklich zu verbessern, bietet ihm sein System nicht die Mittel.

Sofern nun das Urwesen seinem Begriffe nach wirkende Kraft ist, erzeugt es nothwendig ein Anderes, bis zur letzten Grenze des Möglichen herab, und diese Hervorbringung ist nicht Sache der Reflexion und des freien Willens, die ja im Ersten überhaupt keine Stelle finden, sondern einfache Naturnothwendigkeit: wie jedes vollendete Sein ein Anderes zu erzeugen strebt, so muss vor Allem das vollkommenste und kräftigste schöpferisch wirken[1]), das beste sich neidlos mittheilen. Denselben

1) III, 2, 2. 456, 6: *γέγονε δὲ* [*ὁ κόσμος οὗτος*] *οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ* (weil eine *φυσ. δευτ.* nothwendig war). *οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο* [*τὸ νοητὸν*], *οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν, καὶ ταύτην τοίνυν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι· ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀφ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτὸν ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο.* IV, 8, 6. 883, 10: *εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι, τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ ἀεὶ ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκει αἰτίᾳ δυνάμεως ἀπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιϊδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης.* Ebd. vorher: *εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι, ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα* u. s. w. V, 4, 1. 958, 15: *εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. ὅτι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἴῃ ὁρῶμεν γεννῶν* u. s. w. — was sofort selbst an dem Leblosen nachgewiesen wird; (das Feuer wärmt, der Schnee macht kalt u. s. w.) *πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη.* Vgl. auch VI, 8, 18, Schl. III, 3, 7 Anf. (wenn es ein *βέλτιον* gebe, müsse es auch ein *χεῖρον* geben) und darüber, dass das Eine nicht mit Reflexion schafft, VI, 7, 1. ebd. b. 3, Anf. V, 3, 12. 15. 946, 3. 952, 7. V, 1, 6 (s. u.).

Gedanken drückt Plotin auch bildlich aus: vermöge seiner Fülle floss das Erste gleichsam über, und dieses Ueberfliessende erzeugte ein Anderes[1]). Dabei will er aber nicht blos jeden Gedanken an ein zeitliches Werden entfernt wissen[2]), sondern er verwahrt sich auch ausdrücklich gegen die Vorstellung einer Emanation mit der Bemerkung[3]): man dürfe das Niedrigere nicht für einen Ausfluss aus dem Höheren ansehen; das Erste bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe[4]). Er wählt daher auch noch andere Bilder, ausdrücklich in der Absicht, das Immanente dieses Verhältnisses anschaulich zu machen: das Erste ist die Wurzel, das Abgeleitete die Pflanze[5]), jenes

---

1) V, 2, 1. 919, 3: *πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὂν γὰρ [τὸ ἓν] τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη.* Vgl. V, 1, 6. 905, 13: *πῶς . . . οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξεῤῥύη.*

2) V, 1, 6. 906, 10: *ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις.* Wir werden später finden, dass selbst die Sinnenwelt nach Plotin anfangslos ist.

3) V, 1, 3. 901, 5 (von der Erzeugung der Seele aus dem *νοῦς*, dasselbe gilt aber überhaupt von der Entstehung des Niederen aus dem Höheren): *οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ . . οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης ἡ δὲ ἣν παρέχει. δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην.* VI, 5, 3. 1212, 10 (von der *οὐσία νοητή*, noch mehr gilt diess natürlich von dem Einen): *ἀνάγκη αὐτὸ ἀεί τε σὺν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διϊστάναι ἀφ' αὐτοῦ . . . μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη.*

4) III, 8, 9. 646, 11: *νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτὴν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως· τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας* u. s. w.

5) III, 8, 9, nach dem eben Angeführten: *ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης* u. s. w. dieselbe Vergleichung ausgeführter III, 3, 7.

die Sonne, dieses ihre Lichtatmosphäre[1]); d. h. das Abgeleitete verhält sich zum Ersten nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache, es ist nicht aus der Substanz des Ersten genommen, sondern ohne Verminderung oder Veränderung dieser Substanz durch seine Kraft gesetzt und von ihr getragen. Dass freilich diese Bestimmung nicht ohne Schwierigkeit ist, erhellt schon aus der Bildersprache, deren sich unser Philosoph gerade hier zu bedienen pflegt. Dieses Bedürfniss des bildlichen Ausdrucks weist immer auf eine Unklarheit des Gedankens, es zeigt, dass der Sprechende seine Idee eben nur in und an dem Bilde, daher mehr oder weniger unbestimmt ergriffen hat, und diess wird in neun Fällen unter zehen darin seinen Grund haben, dass die Unbestimmtheit das einzige Mittel ist, einen Widerspruch zu verdecken. Im vorliegenden Fall liegt dieser Widerspruch darin, dass das Erste einerseits zwar die Ursache des Abgeleiteten, andererseits aber schlechthin in sich beschlossen, und keiner Ergänzung bedürftig sein soll. Die Ursache als solche kann nicht ohne die Wirkung, die Kraft nicht ohne die Erscheinung gedacht

1) V, 1, 6. 906, 18: Das Eine ist unbewegt, denn es hat nichts, nach dem es sich bewegen könnte; was daher aus ihm geworden ist, ist nicht durch ein Wollen oder eine Bewegung geworden. *πῶς ὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτῦ μὲν, ἐξ αὐτῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίυ τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν.* V, 3, 12. 946, 8: *εἴ τι ὑπέστη μετ' αὐτὸν μένοντος ἐκείνυ ἐν τῷ αὐτῷ ἤθει ὑπέστη.* Daher *κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίυ. φῶς τι ὖν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτῦ, ὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτῦ τὸ ἐκφανέν, ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένοντα ἐπὶ τῦ νοητῦ. ὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται τὸ ἀπ' αὐτῦ, ὐδ' αὖ ταὐτὸν αὐτῷ.* Ebd. c. 15. 950, 10: man könnte fragen, wie aus dem schlechthin Einen die Vielheit kommen konnte? *ἀλλ' ὅμως δὲ ἔστιν εἰπεῖν, οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτῦ περίλαμψιν.*

werden, ihr Wesen besteht darin, diese Erscheinung hervorzubringen, ihr Begriff reicht nicht weiter, als ihre Wirkung. Hier dagegen wird eine Ursache behauptet, die wesentlich ausser ihrer Wirkung ist und derselben zur Vollständigkeit ihres Seins nicht bedarf, ja von der geradezu gesagt wird, die Causalität komme nicht ihr zu, sondern sie liege nur in dem Verhältniss des Gewirkten zu ihr. Diess ist ein Widerspruch, und über diesen sollen die bildlichen Darstellungen weghelfen. Die letzteren sind daher mehr als blosse Bilder, und wenn sie auch von unserem Philosophen selbst nicht für eine adäquate Bezeichnung der Sache genommen werden, so treten sie doch an die Stelle einer solchen. Das Bild des Lichts besonders hat hier diese Bedeutung. Wer so, wie Plotin, das Licht für etwas Unkörperliches erklärt [1]), dem mag wohl auch die Anschauung des Lichtprocesses als eine so angemessene Beschreibung eines metaphysischen Vorgangs erscheinen, dass er sich bei dieser Anschauung statt des Begriffs beruhigt.

Dieser Ansicht gemäss bestimmt sich nun das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen. Als das Erzeugniss desselben ist jenes schlechthin von diesem abhängig, d. h. es ist nicht blos in seinem Ursprung von ihm bedingt, sondern es hat auch fortwährend nur an jenem seinen Bestand, es hängt (wie mit einem Aristotelischen Ausdruck [2]) gesagt wird) an dem Ersten, es ist von ihm getragen und gehalten [3]); die von dem Einen aus-

---

1) I, 6, 3. 105, 4: φωτὸς, ἀσωμάτȣ καὶ λόγȣ καὶ εἴδȣς ὄντος. Doch vgl. dagegen VI, 4, 8, Anf.: τὸ μὲν ȣ̓ν φῶς ἐπειδὴ σώματός ἐςιν.

2) S. unsern 2. Thl. S. 470, 5.

3) Z. B. 1, 7, 1. 121, 10: τȣ̃το δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν. I, 8, 2 (s. o.) V, 5, 9 Schl.: διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔςι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Das Gleiche liegt in der früher ange-

gehende Kraft ergiesst sich in jedes Wesen, so weit es dieselbe zu fassen vermag, ohne sich von ihrem Ursprung zu trennen; das Erste ist daher Jedem ganz, mit seiner ungetheilten unendlichen Kraft gegenwärtig, es ist Ein Leben, welches von ihm ausgehend das All durchströmt, und Jedem das ihm zukommende Sein verleiht[1]). Oder wie diess Plotin bildlich ausdrückt: von den Strahlen des Urwesens wird Alles durchleuchtet, es ist die Sonne, welche das Universum als seinen Lichtkreis ausstrahlt[2]), das

---

führten Vergleichung des höchsten Princips mit der Wurzel, aus welcher das All hervorgewachsen sei, und in der VI, 4, 7. 1189, 12 gebrauchten mit einer das Universum an seinem Ende haltenden Hand. Vgl. VI, 5, 12, Schl. I, 6, 7. 110, 8: ἀφ' ὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔςι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ. VI, 4, 9 f. 1195, 15: das Abgeleitete könne vom Ersten so wenig getrennt sein, als das Licht von seinem Urquell, oder der Schatten vom Körper.

1) VI, 4, 3, Anf. (zunächst mit Beziehung auf die Frage über die Allgegenwart des Ersten): Ἆρ' ἓν αὐτὸ φήσομεν παρεῖναι ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχῦ λέγεσθαι εἶναι; οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥςε αὐτὸ μὲν ἱδρῦσθαι ἐν αὐτῷ τὰς δὲ ἐκπεμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῷον γίγνεσθαι. ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἓν τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζειν τὴν ὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ ἐνταῦθα δύναμιν αὐτῦ ᾧ πάρεςι παρεῖναι, ὐ μὴν ὐδ' ὡς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρεῖναι· ἐπεὶ καὶ τότε ὐκ ἀποτέτμηται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως αὐτῦ ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ, ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσῦτον ἐδυνήθη λαβεῖν, παντὸς παρόντος· ὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεςι χωριςὸν ὅμως ὄν. VI, 5, 12. Anf.: Πάρεςιν ἓν πῶς [sc. ἡ πρώτη δύναμις τοῖς ἄλλοις]; ὡς ζωὴ μία ... εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως ὅτι μὴ ποσὴ ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ ἀεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσόθεν ἄπειρον. Der νῦς heisst daher I, 8, 2. 158, 9. V, 1, 6. 907, 15. die ἐνέργεια des Ersten.

2) VI, 8, 18. 1378, 14: das Verhältniss des Einen zum νῦς ist ὥςπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανῦς. εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθὲν, τὸ δ' ἀφ' ὗ τὸ ἀληθές· ὐ μὴν ἀλλοειδὲς τὸ σκεδασθὲν εἴδωλον ὁ νῦς. V, 5, 7. 974, 6: ἡ τῦ νῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλυ φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει. VI, 4, 9. 1195, 5: ἀμυδραὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνυ οἱονεὶ φῶς ἐκ φωτὸς ἀμυδρὸν ἐκ φανερωτέρυ. c. 16 s. u.

Centrum, welches den ganzen Kreis des Seienden mit seiner Kraft beherrscht [1]). Alles ist daher in seinem Sein und seiner Lebensthätigkeit wesentlich auf das Erste bezogen, es hat an ihm das Ziel seines Wirkens, den Mit-

---

Plotin vergleicht daher, in weiterer Ausführung eines Platonischen Bildes (Rep. VI, 506, D ff.), das Eine mit der Sonne, von welcher das geistige Licht, der *νοῦς*, ausströme, V, 3, 12; s. o. Nur soll man sich dabei das Eine nicht als leuchtende Substanz, sondern als reines Licht selbst denken; vgl. die weitläufige Erörterung VI, 4, 7. 1190, 7 ff. nebst V, 5, 7. 974, 9 ff. Noch geläufiger ist unserem Philosophen die Vorstellung der *ἔκλαμψις* und *ἔλλαμψις*, wie wir unten finden werden, zur Bezeichnung der von der Seele auf das Körperliche ausgehenden Einwirkung. Weiteres in der folg. Anm.

1) I, 7, 1, Schl., wo dieses Bild mit dem eben angeführten verknüpft wird: *δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ [τἀγαθὸν], πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος, ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς.* VI, 8, 18. 1377, 8. (wo Plotin gleichfalls von der Vergleichung mit dem Kreise unmittelbar zu der mit dem Lichte übergeht): *ὥσπερ ἂν οὖν κύκλος . . . ὁμολογοῖτο ἂν τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ οἷον κεντροειδής, ᾗ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἓν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσι τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ πρὸς ὃ ἠνέχθησαν καὶ ἀφ' οὗ οἷον ἐξέφυσαν μείζονος ὄντος . . . . καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν οἷόν ἐστιν ἐκεῖνο οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλιγμένον, οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὂν χρὴ λαμβάνειν γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθὲν καὶ ἐξηρτημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως μαρτυρεῖν τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα:* denn wie das Centrum *δυνάμει μενούσῃ* Kreis und Halbmesser erzeugt, so erzeugt das Eine in sich bleibend den *νοῦς* als seinen Umkreis. Vgl. VI, 5, 5. c. 11. 1226, 14. besonders aber IV, 3, 17. 714, 5: *ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων* (der *νοῦς*), *ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός* (die Seele). *ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ αὐγῆς ἀλλοτρίας* (die Sinnenwelt, welche nicht mehr ebenso, wie die Sphären der übersinnlichen vom Abglanz des Urwesens durchleuchtet wird) u. s. w. Was diese Vergleichungen ausdrücken wollen, ist immer dasselbe: dass alles Abgeleitete schlechthin als Wirkung des Ersten zu betrachten sei, und nur an dieser fortdauernden Wirkung desselben seinen Bestand habe.

telpunkt, um den es kreist [1]), Alles hat — unser Philosoph schliesst sich hier wieder an Aristoteles an [2]) — eine natürliche Sehnsucht nach dem Ersten, von dem es entsprungen ist, es wendet sich ihm zu, so weit es seine Natur erlaubt [3]), und dieser Zug zum Urwesen, dieses Verlangen, sich mit ihm, als dem höchsten Gut zu erfüllen, ist von dem natürlichen Trieb der Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung nicht verschieden; weil Alles in seinem Wesen Eins ist, strebt es nach Einheit, d. h. nach Theilnahme an dem Ur-Einen, und diess ist für dasselbe das Gute [4]). Eigentlich ist freilich das Verhältniss das umgekehrte: der Drang des Subjekts nach dem Unendlichen ist das Erste, und erst aus diesem subjektiven Bedürfniss ist die Weltanschauung hervorgegangen, welche alles endliche Sein nur als Wirkung eines überweltlichen Urwesens erscheinen lässt.

Sofern sich nun das Erste im Abgeleiteten offenbart,

---

1) I, 8, 2. 138, 10: ἐνεργεῖ μέντοι [ὁ νοῦς] περὶ ἐκεῖνον [θεὸν] οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἴσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι᾽ αὐτοῦ βλέπει. I, 7, 1. 120, 14: εἰ ἕν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργεῖ ... πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δῆλον ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν.

2) S. B. II, 425.

3) I, 8, 2. s. o. V, 1, 6 Schl.: ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν ... ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. VI, 5, 10, Anf. μένει ὂν ἐν ἑαυτῷ [τὸ ἓν] ... ἐκεῖνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ ὃ ἐστι πόθῳ ἐξευρόντα· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ θυραυλῶν ἔρως (des Platon. Gastmahls) u. s. w. Ebd. c. 12 Schl. (Alles wendet sich dem Ersten zu.) VI, 4, 8. 1193, 9 ff.

4) VI, 5, 1. 1210, 6: das allgemeine Streben nach dem Guten hat das Bewusstsein von der Einheit alles Seins zur Voraussetzung; jenes ist vorhanden εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι, καὶ ἓν εἴη καὶ τούτου ἡ ὄρεξις εἴη ... ἡ δ᾽ ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ᾽ ἑαυτήν. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει, τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτὴν, τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν. οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶς εἶναι λέγεται οἰκεῖον.

steht dieses mit jenem in einem Verhältniss der Identität, es hat an ihm Theil; sofern aber diese Offenbarung nur Erscheinung in einem Andern, Darstellung der obersten Ursache in ihren Wirkungen ist, verhalten sich beide negativ gegen einander, das Ursprüngliche kann sich dem Abgeleiteten nur unvollständig mittheilen, und je weiter sich die Reihe der Wesen von ihrem Ursprung entfernt, um so mehr muss auch die Vollkommenheit ihres Seins abnehmen. Beide Seiten werden von Plotin sehr entschieden hervorgehoben. Das Eine (s. o.) ist allem Seienden gegenwärtig, indem es dasselbe mit seiner Kraft durchdringt; Alles ist eine Nachahmung [1], oder genauer ein Schatten- und Spiegelbild des Ersten [2], d. h. es ist ihm nicht blos ähnlich, sondern es wird durch eine fortwährende Wirkung des Urwesens als sein Abbild hervorgebracht; Alles hat ebendesshalb auch in seinem Wirken an dem Urwesen, als dem absoluten Guten, sein Richtmaass [3]. So nah aber hienach die Verwandtschaft des Späteren mit dem Früheren sein mag, so weit ist diese doch von wirklicher Gleichheit entfernt. Das Gewordene kann nie gleiches Wesens mit dem sein, von dem es geworden ist, die Ursache ist immer und nothwendig vollkommener und kräftiger, als das Gewirkte,

---

1) I, 7, 1. 121, 1: *τῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν, δι᾽ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθῦ μεταλαμβάνειν ἐςί· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι ὅσα ὕτω τὸ ἀγαθὸν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.* III, 3, 7. 502, 9: aus der Wurzel des Einen sprosste das Viele hervor *εἴδωλον ἕκαςον ἐκείνῦ φέρον.* VI, 2, 11. 1112, 11: *πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόῤῥωθεν τὰ δὲ μᾶλλον.* VI, 8, 18. s. o.

2) VI, 4, 9: die vom Ersten stammenden Kräfte müssen als sein Bild ungetrennt von ihm sein, was C. 10. 1196, 10 so erläutert: es sei ein Bild *οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς· ἐνταῦθα ὑφίςαταί τε [τὸ ἴνδαλμα] παρὰ τῦ προτέρῦ κυρίως καὶ γίνεται ἀπ᾽ αὐτῦ ... τῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσοσι γίγνεσθαι.* VI, 8, 18 s. o.

3) M. s. die vorhergehenden Anmm.

das Princip einheitlicher, als das Abgeleitete. Je weiter wir daher an der Kette der Ursachen und Wirkungen herabgehen, je mehr Mittelursachen ein Ding von der ersten Ursache trennen, um so unvollkommener ist es, und die Gesammtheit des Seienden stellt eine Stufenreihe, oder einen sich stufenweise erweiternden Kreis dar, in welchem mit der Entfernung des Einzelnen vom Ersten auch die Vollkommenheit des Seins abnimmt, die Einheit in die Vielheit auseinandergeht, und das von dem Urwesen ausstrahlende Licht verblasst, um am Ende in der Finsterniss des Nichtseienden zu erlöschen [1]). Einen Beweis für die Nothwendigkeit dieses Hergangs führt Plotin nirgends; das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit erscheint bei ihm als eine keiner weiteren Begründung bedürftige Voraussetzung. Nur um so deutlicher tritt aber gerade dadurch die Bedeutung hervor, welche diese Bestimmung für sein ganzes System hat. Nachdem einmal das Göttliche in eine Jenseitigkeit entrückt war, die jede substantielle Einigung desselben mit dem Endlichen un-

1) Z. B. III, 8, 4. 637, 5: ὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὸν τῷ μείναντι ... ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέςερον μὲν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι (ἐξίτ. γίγν. verblassen, abgeschwächt werden). V, 3, 16. 953, 2: ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννωμένοις ὐκ ἔςι πρὸς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἰέναι, καὶ ἡ ἀρχὴ ἑκάςων ἁπλυςέρα u. s. w. VI, 7, 9. 1285, 2: ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπυσιν ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω. προϊᾶσι δέ τι ἀφιεῖσαι u. s. w. VI, 7, 17. 1299, 2 (um zu zeigen, dass das Erste Ursache des Denkens sein könne, ohne selbst zu denken): ὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιύτοις τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τῦ διδόντος. τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς ὖσι. πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι, τὰ δ' ὕςερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν. Wir werden später sehen, wie nach diesem Grundsatz Plotins ganzes System construirt ist. Vorläufig vgl. m. ausser früher Angeführtem auch V, 1, 7. 910, 5: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νῦς ... κρεῖττον δὲ ὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι ὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτῦ. Ebenso erzeugt die Seele ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.

möglich machte, so ergab sich zwischen beiden nur noch die Beziehung der Causalität. Diese konnte aber nicht als wollende oder denkende gefasst werden, denn damit wäre das Urwesen nicht blos an sich selbst aus dem Bestimmungslosen zu einem Bestimmten geworden, sondern es wäre auch dem Endlichen gegenüber, wie Plotin richtig sieht, aus seiner Selbstgenügsamkeit herausgetreten; sofern die Welt als Objekt des göttlichen Willens und Denkens betrachtet wird, ist sie für das göttliche Wesen nicht gleichgültig, sondern sie ist der wesentliche Gegenstand seiner Thätigkeit, die Gottheit bedarf ihrer für sich selbst: der Wille kann nicht ohne ein Gewolltes, das Denken nicht ohne ein Gedachtes sein. Es bleibt mithin nur übrig, dass das Endliche durch das Urwesen geworden ist, ohne dass sich doch die Wirksamkeit des letztern auf jenes gerichtet hätte; d. h. das Endliche ist nur eine accidentelle Folge, gleichsam ein Nebenprodukt, eine Abschattung und Abspieglung des Absoluten; dieses ist in sich selbst schlechthin befriedigt und vollendet, und geht durch die Produktion des Endlichen in keiner Weise aus sich heraus, es erhält dadurch nicht allein keinen Zuwachs an Vollkommenheit, sondern auch keinen Gegenstand seiner Thätigkeit: nur das Abgeleitete hat einen inneren Zug zum Ersten, aber dieses nicht zu jenem. Das Zweite ist nur aus dem Ueberfliessen des Ersten entstanden, es ist für dieses selbst etwas Ueberflüssiges. Bei diesem Verhältniss beider kann natürlich nicht davon die Rede sein, dass dem Abgeleiteten etwas vom Wesen des Ursprünglichen mitgetheilt wäre, und Plotin hat insofern guten Grund, sich gegen diese Annahme zu verwahren: das Gezeugte muss um eben so viel unvollkommener sein, als das Zeugende, um wie viel der Schatten wesenloser ist, als der Körper [1]. Dasselbe Gesetz muss aber auch die

1) Es ist daher eine gründliche Verkennung der Plotinischen Lehre,

weitere Entwicklung beherrschen, die Stufenreihe der abnehmenden Vollkommenheit ist eine nothwendige Folge von der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens.

Hieraus wird nun erhellen, mit welchem Recht das Plotinische System ein Emanationssystem genannt wird. Nimmt man diesen Ausdruck im strengen Sinn, und versteht man unter Emanation eine solche Ausbreitung des Absoluten in's Endliche, wodurch jenes einen Theil seiner Substanz an dieses mittheilt, so hat nicht allein unser Philosoph selbst dieser Vorstellung auf's Bestimmteste widersprochen, sondern sie ist auch mit seinen ersten Voraussetzungen unverträglich; sein Urwesen ist so in sich beschlossen, dass es schlechthin nicht aus sich herausgehen kann, und von allem Anderen so verschieden, dass es geradehin als das Nichtmittheilbare zu definiren ist. Die Emanationslehre in diesem Sinn liegt ihm daher ferne, wenn auch manche von seinen Vergleichungen strenggenommen zu ihr hinführen würden. Dagegen theilt er allerdings mit den emanatistischen Systemen die doppelte Eigenthümlichkeit, dass der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen für's Erste weder durch einen Willens- oder Denkakt, noch durch eine logische Nothwendigkeit, sondern durch eine rein physische Wirkung bedingt erscheint, und dass derselbe, zweitens, ein Fortgang zu immer steigender Unvollkommenheit ist; nur ist das, was in dieser

wenn J. Simon hist. de l'école d'Alexandrie I, 297 ff. 320. 325 ff. glaubt, die drei intelligibeln Principien Plotin's (das Eine, der Nus und die Seele) bilden zusammen Eine Gottheit in drei Hypostasen. Simon selbst kann sich die Widersprüche nicht verbergen, in die sich Plotin durch eine solche Behauptung verwickeln würde, und sie ist auch in der That mit allen Grundsätzen unseres Philosophen über die Natur des Urwesens und über das Verhältniss des Zeugenden zum Erzeugten unvereinbar; wiewohl aber Simon keine einzige Stelle beizubringen weiss, in welcher die drei Hypostasen für dieselbe Gottheit erklärt würden, so lässt er sich doch in seiner Meinung nicht stören.

Weise abgeschwächt wird, nicht die Substanz, sondern blos die Wirkung des ursprünglichen Wesens. Will man nun um jener Aehnlichkeiten willen die weitschichtige Kategorie der Emanation auch auf Plotin anwenden, so mag man es thun; zur richtigen Bezeichnung der Sache müsste dann aber jedenfalls zwischen zwei Klassen von Emanationssystemen unterschieden werden, denen, welche die Emanation als Mittheilung des Wesens, und denen, welche sie nur als Mittheilung der Kraft fassen; nur im letztern Sinn kann Plotin's Lehre emanatistisch genannt werden.

Noch richtiger wäre es vielleicht, sie als einen dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Dieses System ist pantheistisch, denn es behauptet ein solches Verhältniss des Endlichen zur Gottheit, wornach demselben kein selbständiges Sein zukommt, alles Endliche ist ihm blosses Accidens, blosse Erscheinung des Göttlichen. Wir wissen bereits, dass nach Plotin alles Abgeleitete schlechthin durch die vom Urwesen ausströmenden Kräfte getragen ist, und dass diese Kräfte von ihrem Ursprung nicht getrennt sind, dass es vielmehr Eine Wirksamkeit ist, welche Alles umfasst, durchdringt und bestimmt. Liegt nun schon hierin der Sache nach die pantheistische Weltanschauung, so hat Plotin auch den bestimmteren Ausdruck nicht gescheut, dass Alles, was ist, in Gott sei. Indem das Urwesen Alles wirkt, so ist es in diesem seinem Wirken Allem gegenwärtig, Alles hat an ihm Theil, Alles ist in ihm [1]). Diese Gegenwart der Gottheit ist

1) V, 5, 9, Anf.: *Πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ' ἄλλȣ ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐςὶ τῷ πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ ... πέφυκεν ὂν τὰ μὲν ὕςατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑςάτοις, τὰ δ' ἐν πρώτοις ἐν τοῖς προτέροις, καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ ... τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα.* VI, 5, 3. 1215, 1: *λείπεται τοίνυν λέγειν, αὐτὸ μὲν [τὸ ἓν] ἐν ȣδενὶ εἶναι τὰ δ' ἄλλα ἐκείνȣ μεταλαμβάνειν ὅσα δύναται αὐτῷ παρεῖναι καὶ καθόσον ἐςὶ δυνατὰ αὐτῷ παρεῖναι,* daher: *τὸ*

aber nicht eine substantielle, im Sinne des stoischen Systems, sondern eine blosse Gegenwart der Wirkung; das Erste bleibt als solches für sich, es geht nicht so in die Vielheit ein, dass es selbst zur Vielheit würde, und die endlichen Dinge Theile von ihm wären, sondern Alles mit seiner Kraft wirkend hält es sich seinem Wesen nach ausser dem von ihm Gewirkten: das Viele ist schlechthin in dem Einen, aber nicht das Eine in dem Vielen [1]. Die

---

ἐξ ἀρχῆς τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ, μὴ μεμερισμένον ἀλλὰ ὅλον
ὄν, τῶν ἄλλων τῶν παρ' αὐτὸ μηδενὸς ἀποςατεῖν, οὐδὲν τοῦ χεῖσ-
θαι δεηθὲν, οὐδὲ τῷ μοίρας τινὰς ἀπ' αὐτοῦ ἐλθεῖν, μηδ' αὖ τῷ
αὐτὸ μὲν μεῖναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἄλλο δέ τι ἀπ' αὐτοῦ γεγονὸς κα-
ταλελοιπὸς αὐτὸ ἥκειν εἰς τὰ ἄλλα πολλαχῇ. ἔςαι τε γὰρ οὕτως
τὸ μὲν (das Urwesen) ἄλλοθι, τὸ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἄλλοθι, καὶ τό-
πον ἕξει διεςηκὸς ἀπὸ τῶν ἀπ' αὐτοῦ. C. 4 beruft sich Plotin
hiefür auf den allgemeinen Glauben an die Allgegenwart der Gottheit, indem er diesen zugleich dahin erläutert, dass dieselbe allem Einzelnen ganz gegenwärtig sein müsse; er zeigt, wenn das Urwesen unbegrenzt sei, müsse es Allem gegenwärtig sein, sonst wäre es an einem Orte. Καὶ γὰρ (1214, 15) εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἓν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ, καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο, καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ· ὥςε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι. πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε (das Eine) καὶ δευτέρων (der νοῦς) καὶ τρίτων (die Seele), καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαςήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἁπάντων, ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεςι. C. 6, Anf.: Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἕν ἐςι καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλά ἐςι καὶ πολλὰ ἐν ἑνὶ, καὶ ἓν ἐν πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου. δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὡς μέρους πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον. Vgl. C. 1. VI, 2, 3. 1098, 6. VI, 4, 3, s. o.

1) V, 5, 9 (nach dem Obigen): ἀρχὴ δὲ, ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ ... τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτή. περιλαβοῦσα δὲ οὔτ' ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη. ἔχουσα δὴ καὶ αὐτὴ οὐκ ἐχομένη οὐκ ἔςιν ὅπου μὴ ἔςιν, εἰ γὰρ μὴ ἔςιν οὐκ ἔχει, εἰ δὲ μὴ ἔχεται οὐκ ἔςιν. ὥςε ἔςι καὶ οὐκ ἔςι, τῷ μὲν μὴ περιέχεσθαι οὐκ οὖσα, τῷ δ' εἶναι παντὸς ἐλευθέρα οὐδαμοῦ κωλυομένη εἶναι ... τὰ μὲν οὖν ἔν τινι ἐκεῖ ἐςιν, οὗ ἐςιν· ὅσα δὲ μὴ που οὐκ ἔςιν ὅπου μή. Die Welt ist in der Seele, nicht die Seele in der Welt, die

Immanenz der Dinge in Gott ist daher nur ihr Gewirktwerden durch Gott; die Vorstellung des räumlichen Seins ist gänzlich zu entfernen; es ist insofern auch kein Widerspruch, wenn anderwärts das Abgeleitete als ein seine Ursache umgebender Kreis der Wirkung dargestellt wird, denn diese Darstellung ist eben so bildlich, wie die entgegengesetzte. Plotin selbst erklärt [1]), das Urwesen sei ebensowohl nirgends, als überall, ebensowohl in Keinem, als in Allem, ja es sei nicht blos Alles, sondern auch nichts, und es sei eben desshalb überall, weil es nirgends ist. Wäre es in einem Andern, so wäre es von diesem umfasst, und somit in seinem Sein und Wirken auf dasselbe beschränkt; indem es seinem Wesen nach von allem Endlichen schlechthin verschieden ist, und mit seiner Wirksamkeit über jede Grenze hinausgreift, ist es ebenso das Allbewirkende und insofern Allgegenwärtige, wie es andererseits schlechthin für sich ist, und eben desswegen ist es, wie in den angeführten Stellen gleichfalls gesagt wird, einem Jeden ganz gegenwärtig, weil seine Gegenwart nicht eine Vertheilung seiner Substanz

---

Seele im νοῦς, dieser im Ersten. ποῦ οὖν τὰ ἄλλα; ἐν αὐτῷ. οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων, οὔτε αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἐστιν, οὐδὲ ἔστιν οὐδὲν ἔχον αὐτὸ, ἀλλ' αὐτὸ ἔχει τὰ πάντα. VI, 5, 6. 1217, 4: ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό. VI, 5, 3 s. vor. Anm. V, 3, 11. 943, 14: ἡ ἀρχὴ τούτων (des νοῦς u. s. w.) οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα [sc. τούτοις]· τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν. Das Erste ist πρὸ πάντων ... τὰ μετ' αὐτὸν δὲ τὴν τάξιν ἔχει τὴν τῶν πάντων. VI, 9, 5. 1397, 5: οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν [τὴν ἀρχήν].

1) V, 5, 9 s. vor. Anm. VI, 4, 3. 1183, 6: οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν ... ᾧ ἂν αὐτῷ ἐθέλῃ ὡς δύναται πελάζει, οὐ γενόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι. VI, 7, 32. 1322, 16: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ ὅτι ἐξ αὐτοῦ. Daher heisst es ebd. auch schlechtweg οὐδὲν ὄν.

an die endlichen Dinge ist, sondern eine Wirkung von Einem Punkt aus, wie die Gegenwart der Seele in den verschiedenen Theilen des Leibes [1]).

Diese Gegenwart des Göttlichen ist aber für die niedrigeren Stufen des Seins immer durch die höheren vermittelt. Auf den Theil wirkt zunächst der Theil, erst durch diesen das Ganze; die Körperwelt ist in der Seele, die Seele im νῦς, dieser im Einen, oder nach anderer Darstellung: von den sich umschliessenden Sphären wird die innerste (der νῦς) vom Centrum erleuchtet, die zweite (die Seele) vom νῦς, die dritte (das Körperliche) von der Seele [2]). Das Körperliche bewegt sich daher zunächst der Seele zu, die Seele dem νῦς, und beide nur durch diese Vermittlung dem Ersten [3]).

Diese Bestimmung ist nun für das System von der höchsten Wichtigkeit. Einerseits ist es erst durch sie möglich gemacht, von der allgemeinen Anschauung der alldurchdringenden göttlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Entwicklung derselben fortzugehen, und das Universum als geordnetes Ganzes unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und es ist so der philosophische Charakter der plotinischen Theorie grossentheils an sie geknüpft. Andererseits schliesst sich eben hieran der Satz an, dass die Gemeinschaft mit dem Höchsten durch die mit den untergeordneten Kräften bedingt sei, ein Satz, durch den es allein möglich wurde, den Polytheismus der Volksreligionen sammt aller Theurgie der späteren

1) VI, 5, 6, Schl.

2) V, 5, 9. VI, 5, 4. 6 s. o. vgl. IV, 3, 12. 708, 11: *νῦς ... πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ... δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν.* Auch dieses aber in regelmässiger Abstufung: die Seelen erleuchten (c. 17) zunächst den Himmel, erst im weitern Fortgang die niedrigern Theile des Weltalls. Wir werden tiefer unten sehen, wie sich das ganze System nach diesem Grundsatz gliedert.

3) I, 7, 2, Anf.: *τὰ δ' ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ [τὸ ἕν], πῶς; ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχὴν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νῦ.*

Neuplatoniker mit diesem System zu rechtfertigen. Jene Bestimmung selbst aber ist mit der Lehre von der abnehmenden Vollkommenheit der göttlichen Wirkungen unmittelbar gegeben, denn die geringere Vollkommenheit eines Wesens ist nach dieser Lehre in seiner weiteren Entfernung vom Urwesen begründet, diese aber kann nur darin liegen, dass sich die Wirkung des Ersten durch mehr Mittelglieder auf dasselbe fortpflanzt.

Wollen wir nun diese Stufenreihe des Seins näher kennen lernen, so treffen wir als das Nächste nach dem Ersten

II. das Denken.

Was von dem Ersten erzeugt wird, kann nicht ebenso vollkommen sein, wie dieses selbst. Besteht nun die Vollkommenheit des Ersten wesentlich in seiner Einheit, so wird das Zweite nicht mehr reine Einheit sein können, sondern die Vielheit in sich haben müssen[1]). Andererseits muss es aber[2]) dem Ersten so ähnlich sein, als überhaupt das Erzeugte dem Erzeugenden, ein Bild des Ersten, wie das Licht ein Bild der Sonne, und zu dem Ersten sich hinwendend; es muss Eines in der Vielheit sein, oder wie diess pythagoraisirend ausgedrückt wird[3]),

1) V, 3, 15: Warum musste das Erzeugniss des Ersten eine Vielheit sein? Antwort (950, 12): οὐ ταὐτὸν ἔμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνῳ [sc. εἶναι]. εἰ οὖν μὴ ταὐτὸν, οὐδέ γε βέλτιον. τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς βέλτιον, ἢ ἐπέκεινα ὅλως; χεῖρον ἄρα. τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον· τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἑνὸς ἢ τὸ μὴ ἕν; πολλὰ ἄρα. ἐφιέμενον δὲ ὅμως τοῦ ἑνός. ἓν ἄρα πολλά. πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν σώζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἐστὶ τούτῳ. VI, 9, 5. 1396, 11: δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι, ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δέ . . . ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας. Gewöhnlich wird die Vielheit im νοῦς auf analytischem Wege, namentlich aus der Zweiheit des Denkenden und Gedachten bewiesen z. B. III, 8, 7. 642, 14. V, 1, 4. 903, 14. V, 3, 10. 940, 13. Ebd. c. 13.

2) V, 9, 6, Anf.: πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα. Weiteres in der vorigen und der übernächsten Anm.

3) V, 1, 5. 904, 13: πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυάς, καὶ παρὰ

seine unbestimmte Zweiheit muss durch die Einheit bestimmt sein. Dieses Wesen nun ist der νοῦς oder das Denken. Dass nur dieses das Zweite sein kann, erhellt nach Plotin schon daraus, dass das Erste dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt[1]; und wirklich ist hiemit ohne Zweifel der eigentliche Grund dieser Bestimmung angedeutet: da das Erste gar nichts Anderes ist, als die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst, so wird auch nur das Denken als die ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet werden können. Indessen versucht unser Philosoph auch den genaueren Nachweis über die Entstehung des Denkens. Das Zweite, dem Ersten, als seiner Ursache sich zuwendend, wird von ihm bestimmt und erfüllt, das Erste spiegelt sich in ihm ab, und so wird zugleich das Zweite ein Denkendes[2], und das Erste im Verhältniss zu ihm, was es für sich genommen nicht ist, ein Denkbares und Gedachtes[3].

τοῦ ἑνὸς γεγεννημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὁρισθῇ ἀριθμὸς ἤδη. V, 4, 2. 960, 1 f. Ueber die δυὰς ἀόριστος s. m. platon. Stud. 220 f. und den 1. Th. dieser Schrift S. 117 ff.

1) M. s. d. folg. Anm.

2) V, 4, 2, Anf.: ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη [τὸ γεννώμενον]. διατί δὲ οὐ νοῦς, ἡ ἐνέργειά ἐστι νόησις; (?) νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὕτη [αὐτὴ] ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς· διὸ οὐχ ἁπλοῦς ἀλλὰ πολλά. V, 1, 7, Anf.: εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο (Prädikat) τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο· πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς. VI, 7, 16. 1297, 9 ff.

3) V, 6, 2. 988, 5: ὁ νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται,

Für die weitere Beschreibung des *νοῦς* sind nun zwei platonische Stellen maassgebend, die der Republik [1]), wo das Gute als die Ursache des Wissens und Seins bezeichnet, und die des Sophisten (S. 248, C ff.), wo dem wahrhaft Seienden Bewegung, Ruhe, Leben und Denken, und in Folge dessen (254, D) auch Identität und Unterschied beigelegt wird. Die Grundbestimmungen sind die des Denkens und des Seins. Indem sich das Gewordene dem Ersten zuwandte, wurde es beides zugleich, Denken und Sein; jenes dadurch, dass es von dem Ersten erleuchtet wurde und es anschaute, dieses dadurch, dass es vom Ersten zum Stehen gebracht ward [2]). Es ist diess freilich mehr eine Phantasieanschauung, als eine logische Ableitung; aber von einem so abstrakten Princip aus war wohl kaum mehr möglich. Der wirkliche Grund jener Bestimmung liegt zunächst wohl in dem Vorgang der Früheren. Plato hatte nicht blos a. a. O. Sein und Wissen

---

1) VI, 508, D: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας* u. s. w. 509, B: *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

2) V, 4, 2. 1, 7. s. o. V, 2, 1. 919, 5 (nach dem früher Angeführten): *τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη, καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ* [Creuzer: *αὑτὸ*, was aber zum Zusammenhang und den Parallelstellen nicht passt] *βλέπον, καὶ νοῦς οὗτος. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν.* V, 1, 4. 903, 11: *ἕκαστον δὲ αὐτῶν [τῶν νοητῶν] νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν. ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς* (in intelligendo subsistens) *τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι· τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο· ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ, νοῦς καὶ ὂν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον.*

als die Wirkungen des Guten zusammengestellt, sondern er erklärt überhaupt die reinen Gedanken für das wahrhaft Wirkliche[1]), Aristoteles betrachtete das göttliche Denken zugleich als die höchste Substanz; die Neupythagoreer und die gleichzeitigen Platoniker pflegten die Ideenwelt, die Gesammtheit dessen, was Plato als das ὄντως ὄν bezeichnet hatte, in das göttliche Denken zu verlegen. War nun Plotin durch seine Beschreibung des Urwesens über alle diese hinausgegangen, so konnte er doch dem, was ihnen das Höchste gewesen war, die zweite Stelle nicht versagen; ebendahin führte aber, ganz abgesehen von möglichen Einflüssen der philonischen Logoslehre, sein eigenes Princip, denn wenn das Erste nichts Anderes ist, als die transcendente Ursache des Denkens und Seins, so wird das ursprünglichste Produkt desselben nichts Anderes sein, als das Denken und Sein selbst; wobei es dann ebenso durch das Einheitsstreben des Systems, als durch die platonisch-aristotelischen Bestimmungen geboten war, das Denken und Sein nicht an zwei Wesen oder Wesensreihen zu vertheilen, sondern als eine und dieselbe Substanz zu setzen. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass trotz dieser grundsätzlichen Gleichstellung Beider, in Plotins Beschreibung des zweiten Princips der Begriff des Denkens über den des Seins, die aristotelische Lehrform über die platonische, überwiegt. Schon der stehende Name des νοῦς beweist diess, und auch in den oben angeführten Stellen wird nicht das Denken aus dem Sein abgeleitet, sondern dieses aus jenem: die οὐσία ist nur das zum Stillstand gebrachte Denken. Auch hierin zeigt sich der spiritualistische Charakter und der subjektive Ursprung des Systems[2]).

1) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich, was unser 2. Th. S. 200 beibringt.

2) Plotin selbst bezeichnet die Selbstbetrachtung als das Mittel zur

Die zahlreichen Aeusserungen Plotins über den *νοῦς* als solchen, oder die Denkthätigkeit seines zweiten Princips, fassen sich in die zwei wesentlich aristotelischen[1]) Bestimmungen zusammen, dass das Denken des *νοῦς* 1) seiner Form nach nicht diskursives, sondern anschauendes Denken, und 2) seinem Inhalt nach Denken seiner selbst ist; nur in letzterer Beziehung wird hier noch beigefügt, dass der *νοῦς* ausser sich selbst auch das Erste denkt. Im Nus ist kein Unterschied der Fähigkeit und des wirklichen Denkens, kein Fortgang vom Nichtdenken zum Denken[2]), eben weil er schlechthin Denken ist; es ist in ihm kein Suchen der Gedanken, keine Ueberlegung, sondern nur schlechthin vollendetes Denken, welches Alles in Einem hat, ohne es zu vermischen[3]), daher weder die Möglichkeit, noch das Bedürfniss der Erinnerung[4]). Dieses vollkommene Denken ist aber nothwen-

Erkenntniss des *νοῦς*, V, 3, 9 Anf.: *ψυχὴν οὖν ὡς ἔοικε καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὅ τι ἐστιν* u. s. w. d. h. seine Beschreibung des *νοῦς* ist vom menschlichen Denken abstrahirt, die Denkthätigkeit daher nothwendig seine Grundbestimmung.

1) S. B. II, 437.

2) V, 3, 5. 931, 7: *οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς ἔστος δυνάμει, οὐδ᾽ ἕτερος μὲν αὐτὸς ἡ δὲ νόησις ἄλλο.* V, 1, 4. 903, 2: *οὐδὲν ἔχων ἐν αὑτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ᾽ ἔχων.*

3) I, 8, 2. 157, 16: *νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν ὃν οἰηθείη ἄν τις κατὰ τοὺς παρ᾽ ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι . . . λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους, ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους, ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας ἀλλὰ κενοὺς πρὶν μαθεῖν ὄντας,, ἀλλ᾽ ἔχει πάντα καὶ ἐστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνών, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πᾶν, καὶ οὐ συγκέχυται ἀλλὰ αὖ χωρίς.* V, 3, 9. 939, 9: *νοῦς δὲ αὐτὸς αὑτὸν [νοεῖ] οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὑτοῦ, πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὑτῷ.*

4) V, 3, 25. 726, 4: *εἰ δέ ἐστι τὸ τῆς μνήμης ἐπικτήτου τινὸς ἢ μαθήματος ἢ παθήματος οὔτε τοῖς ἀπαθέσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς οὐκ ἐν χρόνῳ ἐγγίγνοιτο ἂν τὸ μνημονεύειν· μνήμην δὴ [οὐδὲ] περὶ θεὸν οὐδὲ περὶ τὸ ὂν καὶ νοῦν θετέον.*

dig Denken seiner selbst, denn ein Denken, welches seinen Gegenstand ausser sich zu suchen hat, ist nicht in sich vollendet[1]). Doch folgt aus der natürlichen Verknüpfung des Zweiten mit dem Ersten, dass auch dieses für jenes Objekt ist[2]); erst durch die Anschauung desselben soll ja der Nus entstanden sein; und kann diese Anschauung das Eine nicht in seiner reinen Einheit darstellen, so wird sie es doch wahrhaft enthalten[3]). Dagegen muss jede Beziehung des Denkens auf das unter ihm Liegende, noch mehr natürlich[4]) das praktische Wirken von ihm verneint werden, welches schon Aristoteles seinem Nus absprach. — Soll aber der Nus das Wirkliche zum Inhalt haben, so darf dieses nichts von ihm selbst Verschiedenes sein[5]); mit dem Denken ist daher

---

1) V, 3, 5 Anf. (vom *νȣ̃ς* überhaupt, den menschlichen mit eingeschlossen): *Ἆρ' ȣ̃ν ἄλλῳ μέρει ἑαυτȣ̃ ἄλλο μέρος αὐτȣ̃ καθορᾷ; ἀλλ' ȣ̈τω τὸ μὲν ἔϛαι ὁρῶν τὸ δὲ ὁρώμενον, τȣ̃το δὲ ȣ̓κ αὐτὸ ἑαυτό. τί ȣ̃ν; εἰ πᾶν τοιȣ̃τον οἷον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥϛε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τȣ̃ ὁρωμένȣ* u. s. w. vgl. c. 8. 936, 15. V, 5, 1. 963, 12: *ὁ δὴ νȣ̃ς γιγνώσκων καὶ τὰ νοητὰ γιγνώσκων, εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γιγνώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μή· ὥϛε ἐνδέχεται μὴ γιγνώσκειν* u. s. w. V, 6, 1: das *πρώτως νοȣ̃ν* könne nur dasjenige sein, was sich selbst denke, da nur dieses seinen Gegenstand ursprünglich besitze. Weitere Ausführungen über diesen Punkt s. besonders V, 3, 4—9.

2) V, 1, 7. 908, 9 ff. V, 3, 11; s. auch oben. Doch findet sich V, 3, 7. 934, 7: die bemerkenswerthe Beschränkung: *εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐϛι τὸ ὁρώμενον, ταύτῃ μάλιϛα λείποιτ' ἂν* [Cr. *λείποι τ' ἂν*] *αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι.*

3) M. vgl. hierüber V, 3, 11: wenn der Nus das Erste zu schauen strebt, *ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτῷ ȣ̓χ ὡς νȣ̃ς, ἀλλ' ὡς ὄψις ȣ̈πω ȣ̓σα* [l. *ἰδȣ̃σα*], *ἐξῆλθε δὲ ἔχȣσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν* (*quod ipsa multiplicavit*) . . . *καὶ τότε ἐγένετο ἰδȣ̃σα ὄψις* . . . *πρὸ δὲ τȣ́τȣ ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις.*

4) I, 2, 6 vgl. c. 3.

5) V, 3, 5. 930, 9: *δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νȣ̃ν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ȣ̓κ ἀλήθεια ἔϛαι, τύπον γὰρ ἕξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὃ

das Sein (οὐσία) Ein und dasselbe, es ist nur das zum Bestand gekommene, mit sich selbst, als seinem Gegenstand erfüllte Denken[1]). Hieraus ergeben sich dann von selbst noch einige weitere Kategorieen. Das Denken ist Thätigkeit, Leben, Bewegung, das Sein ruhiges Bestehen; sofern daher der Nus sowohl Denken als Sein ist, muss ihm auch Bewegung und Ruhe zukommen; da endlich alle diese Begriffe unter sich theils verschieden, theils Ein und dasselbe sind, müssen wir ihnen auch noch die Identität und den Unterschied als Prädikate des zweiten Princips beifügen[2]). Nur eine Modifikation dieser Kate-

---

οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει τοῦτο καὶ εἶναι. ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο u. s. w. V, 5, 1 (s. o.), wo ausführlich gezeigt wird, dass das Objekt des Denkens vom Denken selbst nicht verschieden sein könne, wenn dieses Wahrheit haben solle.

1) V, 5, 5. 971, 6: τὸ γάρ τοι λεγόμενον ὂν τοῦτο πρῶτον ἐκεῖθεν (vom Ersten) οἷον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν ἔτι πρόσω ἐλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἴσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία. M. s. das oben, aus V, 1, 4. 2, 1. Angeführte, und über die Einheit des Seins mit dem Denken ausser Anderem: I, 8, 2. 138, 4. III, 6, 6. 562, 8. V, 9, 5. 8. vgl. V, 8, 4. 5, wo der Begriff des νοῦς mit dem der σοφία vertauscht, und insofern diese für identisch mit der οὐσία erklärt wird.

2) V, 1, 4. 903, 17 (nach dem früher Angeführten): οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ. γίγνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης. δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν· καὶ κίνησιν μὲν εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό· τὴν δὲ ἑτερότητα ἵν' ᾖ νοοῦν καὶ νοούμενον ... ταὐτὸν δὲ ἐπεὶ ἓν ἑαυτῷ ... ταῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ. Vgl. I, 8, 2. 138, 9. III, 6, 6. 562, 8. ff. III, 8, 7. 642, 5: νόησις ἡ πρώτη ζωή. II. 4, 5. 287, 10. Eine sehr ausführliche Untersuchung über die Grundbestimmungen des Seins giebt Plotin in den drei Büchern von den Kategorieen (Enn VI, 1—3), von denen besonders das zweite hieher gehört; das erste beschäftigt sich nämlich mit der Widerlegung der aristotelischen und stoischen Kategorieenlehre, beiden namentlich auch ihre Unanwendbarkeit auf das ὄντως ὂν vorwerfend, das dritte mit den Kategorieen der Erscheinungswelt. Als Kategorieen des Intelligibeln werden hier, mit dem Obigen übereinstimmend, ausser dem νοῦς

gorieen sind andere, wie die der Schönheit und des Wissens[1]; doch werden wir den eigentlichen Ort der ersteren später finden.

---

und der ἐσία selbst, vier aufgezählt: die κίνησις, welche mit der ἐνέργεια oder ζωὴ (I, 8, 2. III, 6, 6) zusammenfällt, die ςάσις (nach VI, 3, 27 von der ἠρεμία, welche nur dem Sinnlichen zukommen soll, verschieden) die ἑτερότης und ταὐτότης. Man vgl. z. B. c. 8. 1105, 15: der Nus denkt sich selbst: ἐν μὲν ἐν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις (vgl. V, 9, 8), ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἡ ἐσία καὶ τὰ ὄν· ὢν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτόν ... ὂν δὲ τὸ πάντων ἑδραιότατον καὶ περὶ ὃ τὰ ἄλλα τὴν ςάσιν ὑπεςήσατο. Zu diesen dreien kommt dann noch (wie im Sophisten) die Verschiedenheit und Einerleiheit. Der Nus ist theils das Ganze, theils, als aktuelles Denken, mit der κίνησις identisch (a. a. O. 1106, 11: ὁ δὲ νἕς αὐτῆς [τῆς ἰδέας] ἡ κίνησις). C. 15, Anf. bezeichnet die τέτταρα γένη (Ruhe, Bewegung, Einerleiheit, Unterschied) als Elemente des Seins (συμπληροῖ τὴν ἐσίαν). Diesen fünf Kategorieen des Uebersinnlichen entsprechen im Sinnlichen die fünf Grundbestimmungen der Substanz (Materie und Form), der Relation, der Qualität, der Quantität (Ort und Zeit), der Bewegung (Thun und Leiden). So ausführlich aber hier von den Kategorieen gehandelt wird, so kann ich doch der Aeusserung Steinharts (Pauly's Encykl. V, 1759) nicht beitreten, dass diese Untersuchung den eigentlichen Schlüssel zu Plotin's Lehre enthalte, dieselbe scheint mir vielmehr für die weitere Gestaltung des Systems wenig benützt zu werden, wie sie ja auch Plotin nur an Plato's Hand und mühselig genug führt. Nur die Unterscheidung der sinnlichen und intelligibeln Welt hat diese umfassende Bedeutung, diese ist aber nicht abhängig von der Kategorieenlehre, sondern vielmehr ihre Wurzel. Ausführlicher handelt über Plotin's Kategorieenlehre Steinhart a. a. O. Ders. De Dialect. Plot. S. 25 ff. Meletem. Plot. S. 25 ff. Trendelenburg, Gesch. der Kategorieenl. S. 232 ff. Vacherot, hist. de l'école d'Alexandrie I, 523 ff. Wenn Plotin II, 9, 1. 359, 16 dem Nus die Bewegung abspricht, so ist diess nur eine ungenaue Ausdrucksweise, eigentlich soll nur (wie II, 4, 3. 284, 11. V, 1, 4. 902, 13 u. o.) der Begriff der Veränderung vom Nus ferngehalten werden; VI, 2, 7 ff. wird die Bewegung dem Nus ausdrücklich beigelegt. Ich kann daher Vacherot nicht beistimmen, welcher a. a. O. S. 529 f. nur die Identität und den Unterschied als Kategorieen des Nus gelten lässt, von den vier übrigen Kategorieen dagegen behauptet, sie finden sich eigentlich nur in der Seele, im Nus seien blos die Ideen derselben.

1) VI, 2, 18. 1121, 1: εἰ δὲ ἐκ ἄλλο τι τὸ καλὸν ἢ ἡ ἐσία αὐτὴ,

Ist aber im Zweiten eine Mehrheit von Bestimmungen, so ist in ihm auch der Unterschied dieser besondern Bestimmungen von dem Gemeinsamen, an dem sie sind; ist in ihm Anderssein, so ist in ihm auch das Unbegrenzte; bedarf es des Bestimmtwerdens durch das Erste, so muss es abgesehen davon unbestimmt sein; ist es Anschauung, so ist es Verwirklichung des Anschauungsvermögens. Das Unbegrenzte aber, das Unbestimmte, das blosse Vermögen, das Allgemeine, welches durch die specifischen Merkmale näher bestimmt wird, ist die Materie. Diese muss daher schon im Nus sein, und wenn bereits Plato das Unendliche auch in die Ideen verlegt, nach Aristoteles sogar von einer Materie der Ideen geredet hatte, so thut diess Plotin mit solcher Bestimmtheit, dass er sich den Unterschied des Zweiten vom Ersten nur aus dieser Voraussetzung zu erklären weiss. Nur dass man sich die Materie im Nus nicht nach Analogie dessen denken darf, was wir sonst Materie nennen. Es ist vielmehr eine doppelte Materie zu unterscheiden, die intelligible und die sinnliche. Jene ist schlechthin durch das Höhere geformt und belebt, diese widerstrebt der Form, jene ist ein Seiendes, diese das Nichtseiende, jene ist ewig, wie die Idee, diese einem beständigen Werden unterworfen[1]). Der Unterschied beider erscheint

ἐν τῇ ὀυσίᾳ εἴρηται· εἰ δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸυς ὁρῶντας τῷ τοιόνδε πάθος ποιεῖν ἐστι, τοῦτο τὸ ἐνεργεῖν κίνησις. Aehnliches ebd. über die ἐπιστήμη. Der νοῦς als das Schöne auch I, 6, 6. 9. 109, 3. 115, 6.

1) II, 4, 1—5. 15 f. Z. B. c. 4 Anf.: εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ δὴ καὶ ἴδιον ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον ... ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. εἰ δὲ μορφή, ἐστὶ καὶ τὸ μορφούμενον περὶ ὃ ἡ διαφορά. ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. (Vgl. hiezu was B. II, 405. 415 aus Aristoteles angeführt worden ist.) C. 5. 287, 10: ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεὶ τὴν ὕλην ποιεῖ, ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, ἡ κίνησις ἡ πρώτη ... ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου κἀκείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα, ὁρίζεται δὲ

demnach allerdings so bedeutend, dass wir kaum wissen, welche Gleichheit derselben ausser der des Namens, noch übrig bleibt, doch ist diese desshalb nicht ganz grundlos, weil allerdings schon im zweiten Princip das Heraustreten aus der absoluten Einheit beginnt, welches nur in der Materie sein letztes Ziel findet.

Schon hieraus folgt, dass das mit dem Denken identische Sein nicht reine Einheit, sondern nur Vielheit in der Einheit sein kann. Das Viele aber, was im Denken enthalten ist, sind die Begriffe, oder Ideen, und so schliesst sich hier die Ideenlehre an. Plotin setzt diese im Allgemeinen in ihrer platonischen Form voraus [1]), nur dass er der pythagoreischen Neigung seiner Schule und Zeit folgend, die Ideen zugleich als Zahlen fasst, und die Zahl für das Bindeglied hält, durch welches der Hervorgang der Vielheit aus dem Einen Sein (dem Nus) vermittelt sei; er nennt daher bald das wahrhaft Seiende

---

ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ. Wendet man aber ein, so würde das Unbegrenzte in die intelligible Welt gesetzt, so ist zu erwiedern (c. 3, Anf.): ὡς ȣ̓ πανταχȣ̃ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον ȣ̓δὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτȣ̃ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλει παρέχειν αὑτὸ τοῖς πρὸ αὑτȣ̃ καὶ τοῖς ἀρίστοις. Eben diess ist aber hier der Fall; es giebt (c. 15. 303, 2) ein doppeltes Unendliches, von denen sich das eine zum andern verhält, wie das Urbild zum Abbild; ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν, τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος, ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν, ȣ̓κ ὂν ἄρα αὐτή (c. 16, Schl.); die θεία ὕλη (c. 5, 286, 15) λαβȣ̃σα τὸ ὁρίζον αὐτὴν ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, die irdische bleibt trotz ihrer Gestaltung ein νεκρὸν κεκοσμημένον. Auch das hat (c. 3) nichts auf sich, dass so das Intelligible als ein Zusammengesetztes erscheint; die Zusammensetzung ist hier keine materielle; zusammengesetzt sind auch die Begriffe. Fragt man endlich, ob denn die intelligible Materie ein Gewordenes sei, so entgegnet Plotin (c. 5, 287, 6), es verhalte sich mit ihr, wie mit den Ideen: γεννητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγέννητα δὲ ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Vgl. auch V. 1, 5. 4, 2. III, 8, 10, Anf.: ἐπεὶ γὰρ ὁ νȣ̃ς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθȣ̃σα. ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος αὐτȣ̃ ... ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς.

1) III, 9, 1. V, 1, 7. 909, 18. VI, 2, 2. 19. 1096, 6. 1122, 2.

selbst Zahl, bald die Zahlen die Wurzel und Quelle des Seienden [1]). Indessen finden sich in der näheren Bestimmung der Ideenlehre erhebliche Abweichungen von der platonischen Vorstellungsweise. Das zwar hätte weniger auf sich, dass nach Plotin keine Ideen des Schlechten und Verfehlten, des Schmutzes und ähnlicher Dinge, im Intelligibeln sein sollen [2]), während Plato auch von solchen unbefangen geredet hatte [3]); um so beachtenswerther ist dagegen die Hinneigung unsers Philosophen zu der Annahme, dass es ebensoviele ideale Urbilder gebe, als Einzelwesen [4]). Plotin macht dafür geltend (a. a. O. c. 1), dass sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Individuen aus einem gemeinsamen

1) VI, 6, 9. 1244, 2: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden (*τὰ ὄντα*), wenn auch später als das Seiende in seiner Einheit (*τὸ ὄν*): *ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὂν καὶ οἷον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸν* [*αὐτὸ?*] *τὸ πλῆθος ... τὸ μὲν ὂν ἀρίθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλεγμένος ἀριθμός· νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος* (die Xenokratische Definition der Seele), *τὸ δὲ ζῶον ἀριθμὸς περιέχων.* Diess folge auch aus der Abstammung des Seienden von dem Eins (und der *δυὰς ἀόριστος* s. o.). *διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμός. ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἴδωλον τούτου.* Weiteres über die Priorität der Zahlen vor dem vielen Seienden c. 10. Ebd. c. 15. 1258, 5: *τὸ δὲ ὂν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό .... ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός. ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής.* Vgl, V, 1, 5. Eine ausführlichere Darstellung der vorliegenden Lehre giebt Vacherot II, 237 ff., aber gerade der Angelpunkt derselben, die mittlere Stellung der Zahl zwischen dem *ὂν* als Einheit und der Vielheit der *ὄντα*, wird in dieser Darstellung nicht beachtet, und in Folge davon Plotin's Ansicht von der Zahl mit der des Jamblich und Proklus zu sehr identificirt.

2) V, 9, 10, Anf. c. 14. 1042, 9. dagegen weiss er nach VI, 7, 9—12 Ideen der unvernünftigen Thiere, Pflanzen, Steine u. s. f. wohl zu begreifen.

3) S. B. II, 205 f.

4) V, 7 — freilich eine von Plotin's früheren und minder reifen Schriften.

Urbild nicht erklären lassen. Sagt er nichtsdestoweniger[1]), die Ideen beziehen sich nicht auf das Individuum, sondern auf das Allgemeine, so liesse sich dieses vielleicht mit dem eben Angeführten durch dieselbe Voraussetzung vereinigen, mittelst deren Plotin auch der Unendlichkeit der Ideen zu entgehen sucht, dass nur so viele Urformen nöthig seien, als in jeder Weltperiode Einzelwesen existiren, wogegen sich diese Formen in jeder folgenden Periode in veränderter Erscheinung wiederholen (V, 7, 1—3), denn das Urbild wäre so immer noch vom empirisch bestimmten Einzelwesen selbst verschieden. Doch ist wohl das Richtigere, in diesen verschiedenartigen Aeusserungen wirkliche Abweichungen und einen Beweis von der mangelhaften Ausbildung der Ideenlehre bei Plotin zu finden.

Beweist nun schon diese Unsicherheit in Betreff der Ideen, verbunden mit ihrer verhältnissmässig seltenen und meist nur beiläufigen Erwähnung, dass die Ideenlehre für Plotin nicht dieselbe Bedeutung hat, wie für Plato, so zeigt auch ein Blick auf das ganze System, warum sie diese Bedeutung für ihn nicht haben kann. Die Ideen stellen das Unbedingte unter der Bestimmung des Seins dar, die Ideenwelt Plato's ist eine Totalität in sich beruhender Wesenheiten, und wird ihr auch Bewegung, Vernunft und Causalität beigelegt, so treten doch diese Prädikate hinter dem substantiellen Charakter der Ideen gänzlich zurück, die Ideenlehre ist nicht darauf angelegt, den Hervorgang des Endlichen aus dem Intelligibeln zu erklären. Gerade dieses ist aber das Hauptinteresse Plotins, er fasst daher das Uebersinnliche weit weniger unter dem Begriff der Substanz, als unter dem der Kraft. Wir haben diess schon an seinen Aeusserungen über das

1) V, 9, 12 Anf.: *χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλȣ λέγειν τὰ εἴδη εἶναι, ȣ Σωκράτȣς ἀλλ' ἀνθρώπȣ.*

Urwesen nachgewiesen; dasselbe zeigte sich darin, dass bei der Beschreibung des Zweiten der Begriff des *νοῦς* über den der *οὐσία* überwiegt, denn jener drückt eine Thätigkeit, dieser ein Sein aus. Ebenso wird nun auch für die Vielheit, welche der Nus in sich befasst, die substantielle Form des gedachten Seins, oder der Ideen, weniger angemessen erscheinen, als die der denkenden Kraft. Mag sich daher unser Philosoph auch der erstern Darstellung nicht blos um des platonischen Vorgangs willen bedienen, so ist es doch seiner Eigenthümlichkeit entsprechender, das Intelligible nicht nur als eine Vielheit von Formen oder Ideen, sondern als eine Vielheit wirkender Kräfte zu beschreiben: die platonischen Ideen verdichten sich ihm, ähnlich wie Philo, zu Geistern (*νοῖ*), welche in dem Nus, als dem allgemeinen Geist, enthalten sind, die Ideen sind ihm nicht blos Gedanken des Nus, sondern ein Wirkliches in ihm, die Theilwesen, welche er in sich auswirkt und aus welchen er besteht, geistige Kräfte, denkende Geister, die ebenso in und unter ihm enthalten sind, wie die Artbegriffe im Gattungsbegriff, oder die besondern Wissenschaften in der Wissenschaft als Ganzem [1]). Eine genauere Bestimmung dieses Ver-

1) V, 9, 8 Anf.: *οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς, καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα.* IV, 8, 3. 877, 17: *ὄντος τοίνυν παντὸς νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ... ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα· οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί* u. s. w. VI, 2, 20: wie die Wissenschaft als Ganzes zu den besondern Disciplinen, oder der Gattungsbegriff zu den Artbegriffen, so verhält sich der *ξύμπας νοῦς* (auch *ὁ μέγας νοῦς* genannt) zu den einzelnen Nus; er ist die *δύναμις αὐτῶν*, sie sind *ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον.* Ebd. c. 22. 1128, 11: *ὅτε ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ [ὁ νοῦς], τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχή.* VI, 6, 15. 1257, 7: *ἐν δὲ τῷ νῷ καθόσον νοῦς ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον.* VI, 7, 17. 1300, 4: vermöge der Unendlichkeit seines Lebens ist der *νοῦς* nothwendig eine Vielheit. *τί δὲ τὸ πολλά; νόες πολλοί.*

hältnisses suchen wir freilich vergebens, und sie war auch kaum möglich, ohne den Widerspruch an's Licht zu bringen, von dem schon die platonische Ideenlehre und in noch höherem Grade die Lehre Philo's von den Kräften gedrückt wird, dass Substanzen unter einander theils im Verhältniss der logischen Unterordnung, theils in dem des Theils und des Ganzen stehen sollen.

Sofern nun der Nus eine Vielheit von Formen und Kräften in sich schliesst, so erweitert sich sein Begriff zu dem des *κόσμος νοητός*. In der Beschreibung dieser intelligibeln Welt tritt bei Plotin das doppelte Interesse hervor, einerseits die Vielheit in ihr als eine absolute, alle Formen des Seins vollständig begreifende, zu fassen, andererseits aber diese Vielheit von der der Erscheinungswelt dadurch zu unterscheiden, dass sie von der Einheit schlechthin umfasst und durchdrungen sein soll; nur eine andere Wendung derselben Bestimmungen ist es, wenn die intelligible Welt zwar als durchaus bewegt und belebt geschildert, zugleich aber alle Veränderung von ihr ausgeschlossen wird, denn Vielheit und Veränderung gelten der ganzen alten Philosophie ebenso, wie andererseits Einheit und Unveränderlichkeit, als zusammengehörige Begriffe. Demgemäss wird nun der *κόσμος νοητὸς* einestheils als das *αὐτοζῶον*, als das grosse allbelebte Wesen bezeichnet, welches alle Urbilder lebendiger Wesen in sich begreift[1]); es wird gezeigt, dass sich der

πάντα ὂν νόες· καὶ ὁ μὲν πᾶς νȣ̃ς, οἱ δὲ ἕκαςοι νοῖ. ὁ δὲ πᾶς νȣ̃ς ἕκαςον περιέχων ... εἰ ἓν πολλοὶ, διαφορὰν δεῖ εἶναι u. s. w. Von *δυνάμεις*, höheren Kräften, ist bei Plotin häufig die Rede z. B. VI, 7, 9. 1285, 2 vgl. 1284, 5.

1) V, 9, 9 Anf.: *κόσμȣ δὴ τȣ̃δε ὄντος ζώȣ περιεκτικȣ̃ ζώων ἁπάντων .... ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τȣ̃τον τὸν νȣ̃ν εἶναι ὅν φησιν ὁ Πλάτων* (Tim. 39, E, wo freilich nur von der Idee des Lebendigen, nicht von der intelligibeln Welt die Rede ist) *ἐν τῷ ὅ ἐςι ζῶον*. Aehnlich VI, 6, 15 Anf. 2, 21, Schl. und besonders VI, 7, 8 ff.

Nus in alle Formen bewegen, dass diese alle in ihm sein müssen, wenn er vollkommen sein solle, denn nur dann sei Einheit in der Vielheit, wenn die Vielen qualitativ verschieden seien[1]; es werden für Alles und Jedes Urbilder im Intelligibeln gesucht[2], selbst für das Unvernünftige und Geringe[3], wie andererseits für dasjenige, was erst durch menschliche Thätigkeit hervorgebracht wird, für die verschiedenen Künste[4], und nur das Schlechte und Verfehlte wird hievon ausgenommen[5]. Auf der andern Seite wird alles dasjenige, was die Endlichkeit der sinnlichen Welt ausmacht, von der intelligibeln verneint; es ist nicht allein nichts Unvollkommenes in ihr, sondern auch keine Beschränkung; an die Stelle

1) VI, 7, 13. 1291, 16: der Nus muss eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich haben; *εἰ γάρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδέ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης ὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη ... δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ ὐδὲν μὴ ζῆν. ἐπὶ πάντα ὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινῆσθαι .... φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιῦσθαι.* Der Nus durchschwärmt (*πλανηθεὶς πᾶσαν πλάνην*), wie es ebd. heisst, das ganze Feld der Wahrheit; *ποικίλον δέ ἐςι τὸ πεδίον τῦτο ἵνα καὶ διεξίοι· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἕςηκεν, εἰ δ' ἕςηκεν ὐ νοεῖ.* Ebd. c. 10. 1285, 15: zur Vollkommenheit des Nus war eine Vielheit nothwendig; *καὶ μὴν εἰ ἐκ πολλῶν δεῖ εἶναι αὖ ἕν, ἢ ὐχ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι τῶν αὐτῶν δὲ πάντων, ἢ αὔταρκες ἦν ἂν ἕν. δεῖ τοίνυν ἐξ ἑτέρων ἀεὶ κατ' εἶδος.* Vgl. c. 14.

2) Z. B. V, 9, 10, Anf.: *ὅσα μὲν ὖν ὡς εἴδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐςι ταῦθα ἐκεῖθεν .... καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες, ἀριθμοί τε καὶ μεγέθη καὶ γενέσεις καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ ςάσεις καθόλυ τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. ἀντὶ δὲ χρόνυ αἰών. ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.* VI, 7, 11. 12 ist von einem intelligibeln Himmel, einer intelligibeln Erde u. s. f. die Rede.

3) VI, 7, 9. 1284, 5. mit der Bemerkung: *ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνυν νῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῶν ἵππον νῦς ἐςι καὶ ἡ νόησις ἵππυ νῦς ἦν.* c. 10. 1286, 1: *τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἓν καὶ βελτίω καὶ χείρω ἀλλήλων* [sc. *ἔχει*], *ὀφθαλμὸς καὶ δάκτυλος, ἀλλ' ἑνός· καὶ χεῖρον ὡς πρὸς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὅτι ὕτω, βέλτιον.*

4) V, 9, 11.

5) V, 9, 10. 14, s. o.

des Raums tritt das Ineinandersein der Ideen[1]), an die Stelle der Zeit die Ewigkeit[2]); die Bewegung in ihr ist schlechthin gleichmässig, ohne Veränderung[3]), das Sein absolute Wirklichkeit[4]), die Vielheit steht der Einheit nicht im Wege, denn Alles ist hier ineinander, Jedes ist zugleich das Ganze, und jeder Theil jedem durchsichtig, die vielen intelligibeln Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott[5]). Während also in der Erscheinungswelt die Vielheit und die Einheit auseinanderfallen, die verschiedenen Theile derselben sich ausschliessen, Ruhe und Bewegung u. s. f. einen Gegensatz bilden, so soll es sich mit der intelligibeln umgekehrt verhalten, und eben dieses Ineinander, diese absolute Harmonie aller ihrer Theile ist die von Plotin gepriesene[6]) Schönheit und Seligkeit dieser Welt.

---

1) V, 9, 10 (s. o.) u. ö.

2) Anm. 2 S. 744. Weiteres über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit s. u.

3) III, 2, 1. 455, 7. VI, 6, 18. 1265, 7. VI, 7, 13. 1291, 11. 1293, 15. V, 1, 4. 902, 13.

4) II, 4, 5. 287, 4. V, 9, 8. Dasselbe drückt der Satz (VI, 7, 2. 1270, 11) aus: im Intelligibeln sei das *ὅτι* und *διότι*, das Verursachte und die Ursache Eins.

5) V, 8, 4. Anf.: die Götter sehen in der intelligibeln Welt alles Seiende und sich selbst in Allem, *διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν ϑδὲ ἀντίτυπον ϑδὲν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα. φῶς γὰρ φωτὶ* [sc. *ὁρᾶται*]. *καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὑτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα. ὥςε πανταχϑ πάντα, καὶ πᾶν πᾶν, καὶ ἕκαςον πᾶν, καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη· ἕκαςον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ καὶ πάντα ἄςρα· καὶ ἕκαςον ἥλιος αὖ καὶ πάντα* u. s. w. Dabei soll aber, wie ebd. ausgeführt wird, doch keinerlei Vermischung der Ideen mit einander stattfinden, die Bewegung rein sein, ebenso die Ruhe u. s. f. Aehnliche Schilderungen c. 9. 1016, 13. III, 2, 1. 454, 17. VI, 9, 5. 1396, 1. VI, 7, 15, Schl. Wegen dieser Einheit von Allem im Intelligibeln heisst es wohl auch V, 8, 3 Schl., Alles sei dort Himmel, und V, 8, 9. 1016, 13: die intelligibeln Götter seien zwar durch die Vielheit ihrer Kräfte verschieden, aber zugleich auch alle Eins, und jeder von ihnen alle.

6) Ueber die Schönheit des Intelligibeln ist besonders die Schrift

III. Die Seele.

Wie das Zweite aus dem Ersten, so geht, vermöge derselben Nothwendigkeit, aus dem Zweiten ein Drittes hervor, welches sich zu ihm selbst ebenso verhält, wie das Zweite zum Ersten. Das Erzeugniss des Nus ist die Seele [1]).

Der Begriff der Seele wird im Allgemeinen dahin bestimmt, dass sie das Nächste nach dem Nus, und das Mittlere zwischen ihm und der Erscheinungswelt sei, einerseits vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, andererseits aber mit dem von ihr erzeugten Körperlichen sich berührend [2]). Doch steht sie dem Intelligibeln näher, und wird mit ihm zu dem Göttlichen gerechnet [3]); sie ist ihrem Wesen nach Zahl, wie die Idee selbst [4]); von den

---

περὶ νοητȣ̃ κάλλȣς, Enn. V, 8. zu vergleichen. Plotin erklärt hier (c. 1—3): auch schon im sinnlich Schönen sei nur die Form das Schöne, und die reine Form, wie sie als Ideal in der Seele des Künstlers ist, schöner, als jede Darstellung derselben in der Materie; die Kunst sei nicht Nachahmung der Natur, sondern ein *ἀνατρέχειν ἐπὶ τȣ̀ς λόγȣς ἐξ ὧν ἡ φύσις*, das Urschöne aber *νȣ̃ς* oder der *κόσμος νοητός*. M. vgl. hierüber, ausser früher Angeführtem, auch V, 8, 3. VI, 2, 21. 1124, 15, über die Seligkeit der intelligibeln Welt V, 1, 4. VI, 2, 21. 903, 2.

1) V, 1, 7. 910, 5: *ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νȣ̃ς ... καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν ἔδει καὶ μὴ δύναμιν ȣ̃σαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. κρεῖττον δὲ ȣ̓χ οἷόν τε ἦν εἶναι ȣ̓δ᾽ ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ᾽ ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτȣ̃ ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τȣ̃ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιȣ́μενον.* Aehnlich V, 2, 1. 919, 9. V, 8, 12, Anf.

2) V, 1, 7, nach dem eben Angeführten: *νȣ̃ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοȣ́μενον· τȣ̃το δ᾽ ἐστὶ τὸ περὶ νȣ̃ν κινȣ́μενον καὶ νȣ̃ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνȣ, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτȣ̃ καὶ νοȣ̃ν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ᾽ αὐτὸ, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτὸ ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.* Vgl. 5, 2, 1. 8, 12 u. A.

3) V, 1, 7 nach der Stelle über die Seele: *καὶ μέχρι τȣ́των τὰ θεῖα.* VI, 3, 1. 1131, 12: *ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ.*

4) V, 1, 5. 904, 15: *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή.* III, 6, 18. 587, 4: *εἶδος ȣ̃σα καὶ αὐτή.* IV, 4, 16. 760, 7: *εἶδος μόνον.*

Lichtkreisen, welche das Urlicht umgeben, ist sie zwar der äusserste, aber doch noch Licht, ausser ihr dagegen beginnt die finstere Region [1]); sie ist ihrer Natur nach ewig und ausser der Zeit, wenn gleich sie die Zeit hervorbringt [2]); wenn das Erste den Mittelpunkt alles Seins bildet, so ist der Nus nach Plotin einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreis um diesen Mittelpunkt her zu vergleichen [3]); wenn der Nus die Sonne der geistigen Welt ist, so ist die Seele ihr Mond [4]). Näher wird diese ihre mittlere Stellung, nach Anleitung des Platonischen Timäus (35, A), dadurch ausgedrückt, dass ihr einerseits Theilbarkeit, andererseits Ungetheiltheit beigelegt wird. Der Nus ist schlechthin ungetheilt, die Seele ist es zwar auch, sofern sie im Intelligibeln bleibt, aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, und sich mit dem absolut Theilbaren, der Körperwelt, zu verbinden, und insofern ist auch sie selbst theilbar [5]). Indessen betrifft doch diese Theilbarkeit strenggenommen nicht sie selbst, sondern nur den Körper, in dem sie ist, sie selbst ist zwar im Theilbaren, aber sie

---

1) IV, 3, 17 s. o.

2) IV, 4, 15 f.

3) IV, 4, 16. 760, 11: εἰ δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξει, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει· νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται.

4) V, 6, 4991, 7: ἀπεικαστέον τὸ μὲν (das Urwesen) φωτὶ, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννῦντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει.

5) III, 9, 1, Schl.: ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχάς ... οὐ νοῦ ἔργον ἡ διάνοια ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει. IV, 1. 665, 14: νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστὸς, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ (im Intelligibeln) ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώμασι γενέσθαι. IV, 2, 1. 668, 2. I, 1, 8.

bleibt nichts destoweniger Eins, denn sie ist in jedem Theil ganz und dieselbe [1]), nur der Körper, nicht die Seele, ist im Raum [2]). Eigentlich lässt sich daher nur sagen [3]): in der Seele ist die Vielheit nicht mehr ebenso, wie im Nus, von der Einheit umschlossen, es ist in ihr Neigung zum getheilten Sein, aber noch keine wirkliche Getheiltheit, sie ist zwar vom Nus verschieden, aber doch nur so, wie das Wort von dem Gedanken, wie die Wirkung von der wirkenden Kraft, wie die Erscheinung von dem Wesen, das sich in ihr offenbart. Die Seele hat

---

1) IV, 1. 666, 9: *οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα* (im irdischen Leben) *μόνον μεριστὴ, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται.* IV, 2, 1. 670, 12: die Seele ist *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη .... ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν ... μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι· ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν οὐκ αὐτῆς.*

2) V, 3, 9. 703, 10. IV, 2, 1. 2. 670, 11. 671, 8 u. A.

3) IV, 3, 5. 695, 7: *ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὖσαι ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἑκάστῳ, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἰέναι, τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σώζουσαι μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι.* Allgemeiner V, 1, 3. 901, 5: (*ψυχὴ*) *εἰκών τίς ἐστι νοῦ. οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν.* V, 1, 6. 907, 15: *ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου* (des Ersten). Vgl. I, 2, 3, Schl.: *ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ.* III, 2, 2. 456, 12: *νοῦς τοίνυν δοὺς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς· τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος· καὶ ἀεὶ ἀποῤῥεῖ ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι λόγος.* Wie der Leib aus dem *λόγος ἐν σπέρματι* wird, *οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη.* Die Seele verhält sich nach diesen Stellen zum Nus, wie der entwickelte Gedanke zur Denkkraft, oder das Wort zum Gedanken, d. h. wie die Erscheinung zur Kraft, die Wirkung zur Ursache.

daher eine Doppelstellung. Einestheils ist sie als das Erzeugniss des Nus auch selbst vernünftig, ihr Erzeuger wirkt in ihr, erleuchtet sie, und theilt ihr als seinem Abbild die Formen alles Wirklichen mit [1]). Anderntheils hat sie ihrer Natur nach eine Beziehung zu dem, was unter ihr ist, dieses wird von ihr erzeugt, und bedarf ihrer Fürsorge, sie vermittelt ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen; diess könnte sie aber nicht, wenn sie nicht selbst ihm verwandt wäre [2]). So kehrt Plotin mit jeder Wendung immer wieder zu seiner Grundbestimmung über die Seele zurück, ohne sie doch mit all diesen Ausführungen viel weiter zu entwickeln.

Alles dieses gilt nun zunächst und zumeist von der Seele als Totalität oder der Weltseele. Was nämlich unmittelbar aus dem zweiten Princip hervorgeht, ist nur die allgemeine Seele, erst von dieser stammen die Einzelseelen. Diese Weltseele denkt sich Plotin, nach Plato's Vorgang, als eine wirkliche, von den Einzelseelen als solchen verschiedene Substanz, von der er sagt, dass sie ausser der Körperwelt sei, und ihrerseits alles Kör-

---

1) V, 1, 3. 901, 10: *οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς· καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατρὸς ἐκθρέψαντος ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν.* Die Seele ist vernünftig, sofern der *νοῦς* in ihr wirkt und von ihr geschaut wird. III, 6, 18. 587, 4: *ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει.* S. auch V, 1, 6. 907, 15.

2) IV, 8, 8. 886. 13: *πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.* Aehnlich, mit unerheblicher Abweichung, IV, 8, 3. 878, 13: *ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν … βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτὴν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν ὃ κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ. ὅτι μηδὲ οἷόν τε ἦν στῆναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ* u. s. w. IV, 3, 12. 708, 11: *νοῦς δὲ … ἱδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς· ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν διάκειται εἶδος, καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν* u. s. w.

perliche in sich trage [1]). Ja er scheint sich dieselbe als Persönlichkeit vorzustellen; denn wiewohl er ihr die Erinnerung [2]) und die Reflexion (λογίζεσθαι) [3]) desshalb abspricht, weil schlechthin gleichmässiges und mangelloses Denken weder ein Suchen von Unbekanntem, noch eine Erinnerung an Entschwundenes zulasse, ebenso die Empfindung, weil sie rein auf's Intelligible gerichtet keine Empfänglichkeit für das Sinnliche besitze [4]), so soll ihr doch eine Art Selbstbewusstsein zukommen [5]). Eine Persönlichkeit im vollen Sinn ist diess freilich noch nicht, aber wir können auch hier, wie in vielen andern Fällen, bemerken, dass es überhaupt die alte Philosophie mit diesem Begriff nicht sehr strenge nimmt, und auch solchen Wesen Denken und Bewusstsein beilegt, denen sie andere wesentliche Erfordernisse des persönlichen Lebens abspricht.

Eigentlich können wir freilich in Plotin's Sinn nicht schlechthin von der Weltseele sprechen, sondern nur von den Weltseelen. Wenn nämlich die Seele überhaupt eine mittlere Stellung zwischen der sinnlichen und der intelligibeln Welt hat, so verdichtet sich dieser Gedanke unserem Philosophen nach seiner Weise zu der Vorstellung einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niedrigern. Jene ist eine schlechthin unsinnliche Sub-

---

1) III, 4, 4. 516, 8: ȣ̓δε γὰρ ἦλθεν [ἡ τȣ̃ παντὸς ψυχὴ] ȣ̓δὲ κατῆλθεν, ἀλλὰ μενȣ́σης προσάπτεται τὸ σῶμα τȣ̃ κόσμȣ καὶ οἷον καταλάμπεται. III, 9, 2. 657, 12: πᾶσα ψυχὴ ȣ̓δαμȣ̃ ἐγένετο ȣ̓δὲ ἦλθεν, ȣ̓ γὰρ ἦν ὅπȣ, ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς, διὸ ȣ̓κ ἐν τῷ σώματι, ȣ̓δ' ὁ Πλάτων φησί πȣ, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν.

2) IV, 4, 6 f.

3) IV, 4, 10—12.

4) IV, 4, 24 f.

5) IV, 4, 24. 775, 1: συναίσθησιν μὲν αὐτȣ̃ [τȣ̃ κόσμȣ], ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἴσθησιν δὲ ἀεὶ ἑτέρȣ ȣ̓̃σαν ȣ̓ δοτέον.

stanz, die weder in die Körperwelt eingeht, noch auch nur unmittelbar auf das Körperliche einwirkt, die himmlische Aphrodite, welche in ungetrübter Betrachtung so rein für sich ist, dass man kaum sieht, wodurch sie sich vom zweiten Princip unterscheidet; diese dagegen, das blosse Abbild und Erzeugniss von jener, ist auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe [1]. Nur sie ist es, welche die sinnliche Erscheinung hervorbringt, indem sie vermöge ihrer geringern Vollkommenheit sich nicht ebenso in der reinen Betrachtung halten kann, wie die erste. Als dieses unmittelbar im Sinnlichen wirkende Princip heisst diese zweite Seele die Natur [2]. Der Dualismus der Plotinischen Weltanschauung sprengt die Seele selbst, welche das Bindeglied der zwei Welten sein sollte, nach beiden Seiten auseinander. Sonst freilich wird auch häufig einfach von der Weltseele, ohne diese Unterscheidung, gesprochen.

---

1) III, 5, 2.f. 531, 8 (mit Beziehung auf das Platonische Gastmahl): es giebt eine doppelte Aphrodite, die himmlische und die gemeine; *τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι, εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου, μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῇδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην … χωριστὴν οὖσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν.* c. 3. 533, 19. *ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴν εἶναι ἔδει, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος ἔρως* u. s. w. Aehnlich II, 1, 5. II, 2, 3 Anf. II, 3, 9 Schl. c. 17. 18. 264, 14. 266, 1. III, 2, 16. 481, 14. III, 5, 6. 537, 14.

2) III, 8, 3. 635, 2: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης* u. s. w. Die erste Seele nämlich (c. 4) bringt durch die Fülle ihres Erkennens die zweite, als ein *ἄλλο θεώρημα* hervor; in dieser aber (c. 3) ist das Wissen, dem allgemeinen Gesetz der Abstufung gemäss, schwächer, als in der ersten, und daher wird sie praktisch und wirkt als Natur, wie ja auch die Menschen, fügt Plotin bei, nur desshalb sich der Praxis zuwenden, um das, was sie nicht mit dem reinen Gedanken zu ergreifen vermögen, äusserlich anzuschauen. Ebenso wird IV, 4, 13 Schl. die *φύσις* als ein Abbild der ersten Seele und ihres Erkennens beschrieben.

In dieser allgemeinen Seele sind nun die besonderen Seelen enthalten. Dass nicht blos die doppelte Weltseele, sondern auch eine Vielheit von Einzelseelen existirt, diess beruht im Allgemeinen auf dem gleichen Gesetz, wie die Vielheit von Ideen und Geistern im Nus [1]; im Besondern verweist uns Plotin auf die niedrigere Natur der Seele, welche als zusammengesetzt aus dem Theilbaren und Untheilbaren das Viele nicht ebenso mit der Einheit umschliessen konnte, wie der Nus [2], und im Zusammenhang damit will er die vielen Seelen nicht aus der höheren, sondern erst aus der zweiten Weltseele ableiten, wogegen jene nicht in einer Vielheit von Theilseelen, sondern rein für sich existiren soll [3]. Doch soll auch hier die Einheit durch die Vielheit nicht aufgehoben werden: die Einzelseelen sind nur Wirkungen der allgemeinen, nur die verschiedenen Erscheinungsformen des Einen Lebens, welches durch das All strömt, wiewohl sie daher individuell verschieden sind, so sind sie doch zugleich eine und dieselbe, wie die Wissenschaft in ihren verschiedenen Theilen Eine ist, wie es Ein Licht ist, welches die verschiedensten Orte erleuchtet [4]. Die allgemeinen Vorausse-

1) IV, 8, 3. 877, 17. IV, 3, 5 s. o.

2) III, 9, 1 Schl.

3) IV, 9, 4. 893, 12.

4) III, 5, 4. 534, 18: *καθόσον δὲ ἑκάϛη* [*ψυχὴ*] *πρὸς τὴν ὅλην ἔχει ὐκ ἀποτετμημένη ἐμπεριεχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν.* VI, 5, 9: es geht Ein Leben durch's Universum; *πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοίνυν μία.* Zum Beweise für diese Einheit beruft sich Plotin IV, 9, 3 auf die Gemeinsamkeit des Gefühls in der Liebe und die magische Sympathie der Dinge. Fragt man aber, wie wir uns dieselbe zu denken haben, so ist die Antwort (IV, 9, 5. 894, 4): *αἱ πολλαὶ εἰς ταύτην* [*τὴν ὅλην*] *ὡς μίαν* [sc. *ἀνήρτηνται*] *δῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ ὐ δῦσαν. ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία. δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἑκάϛυ ὐκ ἀποτέτμηται πάντη.* Wie die Wissenschaft in der Gesammtheit ihrer Theile Eine ist, so auch die Seele. IV, 3, 4. 693, 16: *ἐπὶ τῆς ψυχῆς . . . τῦτο τὸ ἕν τι εἶναι πάσας πολλὰς ἂν ἔχοι ἀπορίας, εἰ μή τις τὸ μὲν ἓν ϛήσειεν ἐφ' ἑαυτῦ μὴ πίπτον εἰς τὸ*

tzungen über das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen finden auch hier ihre Anwendung. Mit dem Seelenleben ist nun die Grenze der intelligibeln Welt erreicht, und wenn auch die höchste Seele nicht aus dem Intelligibeln heraustritt, so liegt doch in der Vertheilung der allgemeinen Seele an die Einzelseelen der Grund für ihr Eingehen in die Erscheinungswelt.

§. 53.

B. Die Erscheinungswelt.

I. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet.

Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist im Allgemeinen diess, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, das Ineinander aller Theile in ein Aussereinander, die Harmonie derselben in Streit und Gegensatz auflöst [1]), dass an die Stelle der reinen Vernünftigkeit eine Mischung von Vernunft und Nothwendigkeit [2]), an die Stelle der Ewigkeit die

---

σῶμα, εἶτ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τήν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας μέχρι τινός οἷον συνούσας καὶ μίαν τῷ μηδενός τινος γίνεσθαι τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρτημένας καὶ συνούσας ἀλλήλαις πρὸς τὰ ἄνω ὡδὶ καὶ ὡδὶ ἐπιβάλλειν, οἷον φωτὸς ἤδη πρὸς τῇ γῇ μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἧττον. Aehnlich VI, 4, 14.

1) III, 2, 2 Anf.: Ὑφίσαται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἑνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον· καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει, καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. οὐ γὰρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σωζόμενον τῷ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστιν ὑφ' οὗ σώζεται. Aehnlich c. 16. 482, 10 ff.

2) III, 2, 2. 457, 8: ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου ... συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης ἄρχοντος δὲ νοῦ ὅμως ἀνάγκης. Vgl. Plat. Tim. 48, A.

Zeit [1]), an die Stelle des wahren Seins ein blosser Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der wahren Wirklichkeit tritt [2]). Beide stehen in dieser Beziehung so weit von einander ab, dass Plotin den Kategorieen, welche für das Uebersinnliche gelten, ihre Anwendbarkeit auf die Sinnenwelt abspricht [3]). Fragen wir aber nach dem Grund dieser Eigenthümlichkeit, so verweist uns Plotin mit Plato auf die Materie, als das allem Sinnlichen zu Grunde liegende, und seinen Unterschied vom Intelligibeln bewirkende Princip. Auch seine weitere Beschreibung der Materie stimmt zunächst mit der Platonischen, namentlich mit der von Aristoteles überlieferten Form derselben, überein. Dass es überhaupt ein von den besondern Körpern verschiedenes allgemeines Substrat (ὑποδοχὴ, ὑποκείμενον) des Körperlichen geben müsse, wird II, 4, 6 theils, aus der qualitativen Veränderung der Körper, bewiesen, wie im Timäus, theils mit Hülfe der Aristotelischen Unterscheidung von Form und Materie erschlossen: da weder das Vergehen des bestimmten Körpers eine gänzliche Vernichtung, noch seine Entstehung ein Werden aus nichts ist, so muss es ein Gemeinsames geben, an dem diese Veränderungen vorgehen; und da jeder besondere Körper diese besondere Verbindung von Form und Stoff ist, so setzt jeder, wie auf der einen Seite die reine Form, so auf der andern den formlosen Stoff voraus. Wie sollen wir uns nun aber diesen Stoff denken? Als der reine, absolut formlose, muss er ohne alle Bestimmtheit, schlechthin eigenschafts-

1) III, 7 s. u. I, 5, 7. 87, 19. VI, 5, 11. 1226, 11.
2) Die Belege s. u.
3) VI, 3, 1 ff. s. o. Weiter auf die Kategorieen des Sinnlichen einzugehen, scheint mir überflüssig, da sie für das System im Ganzen ziemlich bedeutungslos sind, und von Plotin selbst mit sichtbarer Unsicherheit und Gleichgültigkeit behandelt werden. Vgl. z. B. c. 9. 10.

los sein [1]). Hat er aber gar keine Eigenschaft, so hat er auch nicht die der Grösse, auch diese wird ihm vielmehr nur insofern zukommen, als der Begriff der Grösse sich in ihm verwirklicht; er ist mithin keine Masse (ὄγκος), sondern nur das, was die Masse in sich aufnimmt, der Raum für Alles, oder nach dem Platonisch-Aristotelischen Ausdruck das Grosse und Kleine [2]). Die Materie ist demnach nichts Körperliches (ἀσώματος) [3]), sie ist überhaupt nichts Wirkliches, sondern die blosse Möglichkeit des Seins [4]), nur ein schwaches (ἀμυδρὸς) Scheinbild desselben, eine Abschattung und ein Verlassen des Geistigen (σκιὰ λόγε καὶ ἔκπτωσις) [5]), dasjenige, was für sich an Allem Mangel leidet, und nur Anderem Anlass wird, durch sein Scheinen in ihm die Täuschung des Seins hervorzubringen [6]). Sie ist mit Einem Wort das schlechthin Nichtseiende [7]), die reine Privation (ςέρησις) [8]), das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte, d. h. die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst, nicht etwa nur eine unbegrenzte Substanz [9]). Dass freilich durch diese rein

---

1) II, 4, 8 f.

2) II, 4, 11. III, 6, 16—18. Die Bezeichnung der Materie als des Raums für alle Dinge (III, 6, 18 g. E.) ist übrigens nur uneigentlich zu verstehen; II, 4, 12 med. wird dieselbe verworfen, weil der Raum später sei, als der Körper.

3) II, 4, 8 f. III, 6, 7 Anf. Plotin behauptet desshalb III, 6, 6 Anf. 8—11. 19, die Materie sei, wie alles Unkörperliche, leidensunfähig (ἀπαθής), denn nur Entgegengesetzte (Feuer, Wasser u. dgl.) leiden von einander, nicht das gegensatzlose Substrat.

4) II, 5, 5. Damit streitet natürlich nicht, dass die Materie (III, 6, 7. 565, 19) keine δύναμις, d. h. keine wirkende Kraft sein soll.

5) III, 6, 7. 18. VI, 3, 7. 566, 3 ff. 587, 9. 1140, 15 u. ö.

6) III, 6, 15. 582, 5: ἔχει ὐδὲν τῶν ὄντων ὔτε ἀληθὲς ὔτε αὖ οἰκεῖον ψεῦδος· ὐκ ἔχει δὲ δι' ὅτυ φανῇ, ἐρημία πάντων ὖσα, ἀλλὰ γίγνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τῦ φαίνεσθαι. Vgl. c. 18. 586, 9: τῦτο δὲ [τὸ μέγα] ἕξει [ἡ ὕλη] ἐμφανταζόμενον.

7) II, 5, 4. 516, 9. III, 6, 6 f. 563, 7 ff.

8) II, 4, 14.

9) II, 4, 10. 15 f. I, 8, 3. 139, 10.

negative Beschreibung alles Begreifen der Materie unmöglich zu werden droht, kann sich Plotin nicht verbergen, und hilft er sich auch nicht ungeschickt mit der Bemerkung: es sei ein Unterschied zwischen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts oder des Unbestimmten, zu diesem komme man durch Abstraktion von aller Bestimmtheit des geformten Seins, so sagt er doch dabei, dieser Gedanke des Formlosen sei dunkel, ein Ungedanke, die Seele denke es nichtdenkend, und ertrage es nicht, lange dabei zu verweilen [1]).

Alle diese Bestimmungen sind der Sache, wenn auch nicht immer dem Ausdruck, nach ächt Platonisch; dagegen geht unser Philosoph entschieden über Plato hinaus, wenn er die Materie, nach dem Vorgang eines Philo und der Neupythagoreer, nicht blos als das Nichtseiende, sondern auch als das Böse bezeichnet [2]). Das Böse nämlich kann nach Plotin ursprünglich nicht der Seele zukommen, da diese vermöge ihrer höheren Natur davon frei ist, es kann vielmehr nur von der befleckenden Verbindung der Seele mit einem an sich Bösen herrühren, und dieses werden wir nur in der Materie suchen können [3]). Denn wenn das Böse Mangel des Guten (*ἀπουσία*

---

1) II, 4, 10, Anf. I, 8, 9. 151, 7, wo u. A. von dem Denken der Materie: *διὸ καὶ νοῦς ἄλλος, οὐ νοῦς.*

2) Vereinzelte Andeutungen dieser Vorstellung finden sich allerdings sowohl bei Plato, als bei Aristoteles; s. unsern 2. Bd. S. 257. 279. 424, 2; aber dass die Materie als solche das Böse sei, hat keiner dieser älteren Philosophen behauptet.

3) I, 6, 5. 106, 8: *ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχρὰ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος* u. s. w. .. *αὐτὸ τοῦτο τὸ αἶσχος αὐτῇ ἆρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον* u. s. w. *οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὁρῷτο ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ᾧ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκῃ τοῦ ἀλλοτρίου προσῆλθε.* Vgl. I, 8, 14: auch wenn man das Böse als *ἀσθένεια ψυχῆς* definire, komme man auf die Materie als das Urböse, denn jene Schwäche sei nur in den gefallenen Seelen,

ἀγαθοῦ, στέρησις) ist, so ist ja eben die Materie die ursprüngliche und absolute Privation, der reine Mangel (*πενία παντελής*), wenn das Böse in der Bewegung ohne Ruhe, der Unbegrenztheit, der Form-, Maass- und Bestimmungslosigkeit besteht, so ist sie allein dasjenige, welchem diese Eigenschaften nicht blos als Prädikate zukommen, sondern dessen Wesen sie ausmachen. Die Materie ist daher das Urböse (*πρῶτον κακὸν*), erst ein abgeleitetes Böses (*δεύτερον κακὸν*) ist das Körperliche, und nur in dritter Reihe, sofern sie sich dem ihr selbst fremden Bösen hingiebt, kann die Seele böse genannt werden [1]. Je ursprünglicher diese Bestimmung dem späteren Platonismus angehört, um so weniger lässt sich auch verkennen, dass sich gerade in ihr sein eigenthümlicher Charakter bezeichnend ausprägt: wie sich das leitende Interesse dieses Systems überhaupt im inneren Leben des Menschen concentrirt, so ist auch der ihm eigenthümliche Begriff der Materie nicht ein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern der ethische Begriff des Bösen; die Materie wird nicht sowohl nach ihrem objektiven Wesen, als nach der Wirkung betrachtet, welche sie auf das mit seiner Sinnlichkeit zerfallene Subjekt übt.

Konnte denn aber die Welt nicht ohne dieses störende Element sein? war die Materie und das Böse durchaus nothwendig? Diese Frage musste für eine Philosophie, welche in der Flucht aus dem Sinnlichen abschliesst, das höchste Gewicht haben, und wir werden auch später noch im Einzelnen sehen, welche Mühe sich Plotin giebt, um sie zu beantworten. Im Allgemeinen konnte er hiefür nur auf dieselben Gesetze zurückgehen, durch welche ~~beür~~haupt der Hervorgang des Unvollkommenen aus dem Vollkommenern bedingt ist. In diesem Herabsteigen musste

sei also nicht *ἀφαίρεσις τινὸς, ἀλλ' ἀλλοτρίου παρουσία*, welches *ἀλλότριον* natürlich die Materie ist.

1) I, 8, 3 f. 10—13. II, 4, 16. 204, 11.

am Ende auch eine Grenze erreicht werden, an welcher das Gute in's Böse, das Geistige in die Materie umschlägt, die Seele musste das Körperliche als Ort für sich erzeugen, das Licht musste sich am Ende in die Finsterniss verlieren [1]). Hierin liegt freilich der Widerspruch, dass das absolute, qualitative Gegentheil des Geistigen aus diesem selbst auf dem quantitativen Weg einer stufenweisen Abschwächung entstanden sein soll, aber für Plotin gab es kein Mittel, diesem Widerspruch zu entgehen, da er die Materie auf seinem Standpunkt weder als positive Bedingung für die Verwirklichung des Göttlichen aus diesem ableiten, noch als ein zweites gleich ursprüngliches Princip neben das Göttliche stellen konnte.

Mit der ebenbesprochenen Frage würde nun eigentlich auch die nach dem Herabsteigen der Seele in die Materie zusammenfallen; das Gewöhnlichere ist jedoch bei Plotin, dass er die Materie als bereits vorhanden neben der Seele voraussetzt, und nun untersucht, was die Seele zur Verbindung mit jener bestimmt habe. Da die Seele an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so erleuchtet sie naturgemäss das, was unter ihr ist, die

---

1) I, 8, 7. 148, 5: ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν τοῦτο εἶναι τὸ κακὸν, ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη. Ebd. c. 15. IV, 5, 9. 702, 10: σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχὴ, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν ὅπου πέφυκεν εἶναι. προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης (sich anstrengen), οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίγνετο· ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχὴ, ἐπείπερ ὑπέστη ἐμόρφωσεν αὐτό. III, 2, 5. 463, 16: ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετέον· ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ, ὅτι ἐν ἄλλῳ. II, 3, 18: das Böse sei nothwendig, weil es aus dem Besseren folge, und das Weltganze sonst unvollständig wäre, auch werde es zum Nutzen des Ganzen verwendet. Vgl. III, 3, 7.

Materie; ebendamit theilt sie sich aber an diese mit, geht mit einem Theil ihrer Kräfte in sie ein, wird in ihrem Wirken an sie gebunden [1]), und tritt aus der Ewigkeit des Intelligibeln in das Zeitleben heraus [2]). Erst durch diese Verbindung seelischer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, abgesehen davon wäre die Materie, als das Eigenschaftslose und Unkörperliche, kein Gegenstand der Wahrnehmung. Nur darf man sich diesen Vorgang nicht in der Weise eines menschlichen Werks denken: die Welt ist nicht durch einen Akt des Willens und der Reflexion entstanden, sondern durch einfache Naturnothwendigkeit, dadurch, dass die Seele nicht anders

1) I, 8, 14. 156, 11: *ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη. ἔστι δὲ καὶ ψυχὴ καὶ οἷον τόπος εἷς τις ... δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαί, καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει. ὕλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ* (PLAT. Symp. 203, B vgl. PLOT. III, 6, 14. 579, 14). *οἷον καὶ ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν ἐθέλει· πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερὸς καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστιν ψυχῆς. ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν, καὶ ἀφ᾽ οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν ... τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε, τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν, οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς.* III, 2, 2 (s. o.). III, 8, 3 (s. o.). IV, 8, 7 Anf.: *ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ᾽ αὐτοῦ εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ.* Ebenso VI, 4, 16. 1206, 6. IV, 8, 5 Schl. 6.

2) Das Genauere hierüber enthält, neben den beiläufigen Aeusserungen I, 5, 7. 87, 19. VI, 5, 11. 1226, 11. die Schrift *π. αἰῶνος καὶ χρόνου* (III, 7). Die Ewigkeit wird hier (c. 2, Schl.) definirt: *ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ.* Von ihr ist die Zeit zu unterscheiden, welche dem Gewordenen ebenso wesentlich ist, wie jene dem wahrhaft Seienden. Ueber den Begriff der Zeit gewinnt Plotin, nach ausführlicher Kritik früherer Ansichten, das Ergebniss (10 f.) sie entstehe aus dem Streben der Seele, das, was sie im Intelligibeln geschaut hat, in ein Anderes, die Materie, überzutragen; da diese das Intelligible nicht in seiner Einheit zu fassen vermöge, so be-

konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten[1]); und da nun diese Nothwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war, und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs ebenso, wie der eines Weltendes [2]). So nothwendig aber diese weltbildende Wirkung der Seele hiernach sein mag, so ist doch ihre Verbindung mit der Materie ein Herabsinken in einen unangemessenen Zustand, ein Fall der Seele, wie es in einer der obenangeführten Stellen heisst, und aus diesem Grunde wird sie nicht der ersten, sondern nur der zweiten Seele beigelegt [3]). Auch hier wirkt das gleiche Gesetz der Abschwächung, von dem überhaupt die Stufenreihe der Wesen beherrscht wird [4]).

Nach dieser Ableitung der Erscheinungswelt würde sich nun für ihre Betrachtung ein doppelter Gesichtspunkt ergeben. Als ein nothwendiges Glied in der Gesammt-

---

wege sich die Seele hiebei successiv von dem Einen zum Andern, und mit ihr bewege sich die sinnliche Welt, die in ihr ist. So erzeuge die Seele die Zeit als Abbild der Ewigkeit zunächst für sich selbst, dann auch für die Welt (c. 10. 617, 11: *πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ... ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ*). Die Zeit ist daher (c. 10. 618, 4) *ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴ*, würde die Seele (d. h. die Weltseele) sich ganz dem Uebersinnlichen zuwenden, so wäre keine Zeit mehr, sondern nur noch Ewigkeit.

1) II, 9, 8. 372, 19. III, 2, 2. 3, 3. 456, 6. 493, 14. IV, 3, 10. 704, 11. 4, 10 ff. VI, 7, 1. 3.

2) II, 1, 1—4. III, 2, 1. 454, 7. IV, 3, 9. 702, 5.

3) Durch diese Bemerkung gleicht sich die Lehre von der Verdunklung der Seele durch die Materie mit dem Widerspruch aus, welchen Plotin II, 9, 4 vgl. c. 8, Anf. c. 10 f. gegen die Behauptung eines Falls der Weltseele (die Lehre der Valentinianischen Gnosis von der Sophia-Achamoth) erhebt. Der Fall betrifft die Seele nur in ihren Theilen, d. h. nur die Einzelseelen, die Weltseele dagegen bleibt in ihrem reinen Wesen, vgl. c. 2. 362, 2.

4) Vgl. II, 9, 8. 373, 1: es musste nothwendig ein Abbild der intelligibeln Welt existiren; *οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ἔσχατον τὸ νοητὸν εἶναι· εἶναι γὰρ αὐτοῦ ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ τὴν δὲ εἰς ἄλλο. ἔδει οὖν εἶναί τι μετ' αὐτό* u. s. w.

heit der Dinge als das Werk und die Erscheinung der Seele, muss sie schön und vollkommen in ihrer Art sein; sofern sie dagegen eine sinnliche Welt ist, stellt sie sich als ein unreines und wesenloses Abbild der wahren Wirklichkeit, als ein Schattenreich dar, aus welchem die Seele je eher je lieber frei zu werden wünschen muss. Ja diese letztere Betrachtungsweise müsste sich unserem Philosophen, wie man glauben sollte, vorzugsweise aufdrängen, da seine ganze Geistesrichtung so sichtbar dahin geht, alle Wahrheit in's übersinnliche Jenseits zu verlegen, und wir werden auch finden, dass sie in dem ethischen Theil seines Systems mit ihrem vollen Gewicht hervortritt. Sofern es sich dagegen um die rein theoretische Würdigung der Erscheinungswelt handelt, zeigt sich der alte klassische Natursinn selbst in ihm noch zu mächtig, als dass er in die Verachtung der sichtbaren Welt einstimmen könnte; je schroffer diese vielmehr zu seiner Zeit schon bei den christlichen Gegnern des Griechenthums hervorgetreten war, um so mehr glaubt er sich verpflichtet, die Schönheit und Harmonie dieser Welt und die Tadellosigkeit ihrer Einrichtung in Schutz zu nehmen. So unvollkommen auch die Sinnenwelt sein mag, die Züge ihres Urbilds sind ihr doch unverkennbar aufgedrückt, sie ist die Erscheinung übersinnlicher Kräfte, die Abspieglung der Seele in der Materie. Das Wesen jedes Dings ist seine unsinnliche Form oder sein Begriff (*λόγος*), es selbst ist nur ein Abbild dieses Unsinnlichen, auch die sinnliche Welt als Ganzes ist blosse Nachbildung der allein wahrhaft wirklichen, der intelligibeln; oder genauer: sie ist und bewegt sich nur in ihr, sie ruht auf ihr und ist von ihr umfasst, sie hat ihren Bestand nur an ihr, und müsste in demselben Augenblick aufhören, in welchem die Wirkung der übersinnlichen Ursachen sich zurückzöge [1]). Zur näheren Darstellung dieses

1) VI, 3, 15. 1154, 16: *ὁ λόγος ὁ τȣ̃ ἀνθρώπȣ τὸ τί εἶναι, τὸ δ'*

Verhältnisses gebraucht Plotin am Liebsten die Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild. Was er damit ausdrücken will, ist ein Dreifaches. Für's Erste die absolute Wesenlosigkeit der sinnlichen Erscheinung. Diese ist nur die Abspieglung des Seienden im Nichtseienden, nur ein unwahrer Widerschein des Wirklichen, und kaum mehr werth, als ein Spielzeug [1]). Ebendesshalb aber ist sie schlechthin vom Uebersinnlichen getragen, und gerade um dieses zu bezeichnen, wird die Vergleichung mit einem Spiegelbilde gewählt, das nur als die fortwährende Wirkung dessen existirt, der es durch seine Gegenwart hervorbringt [2]). Endlich glaubt Plotin durch diese Vergleichung erklären zu können, wie die Seele und die intelligible Form in dem Vielen und Sinnlichen sein könne, ohne doch darum selbst ein Getheiltes und Sinnliches zu werden: indem die Seele die Materie erleuchte, sagt er, so erscheine sie in ihr wie ein Gesicht in vielen Spie-

---

ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει, εἴδωλον ὂν τοῦ λόγου, ποιόν τι μᾶλλον εἶναι. VI, 4, 2, Anf.: ἔϛι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα, ἡ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις. τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐϛιν, οὐδὲν γάρ ἐϛι πρὸ αὐτοῦ. ὃ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ᾖ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντὶ εἶναι εἴπερ ἔϛαι, καὶ μάλιϛα ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Es ist in ihm τῷ οἷον ἐρείδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος. M. vgl. ausser früher Angeführtem, auch VI, 5, 11. 1226, 17. V, 9, 5. 1033, 13. II, 9, 17. 593, 1: die Körperwelt ist in der Seele, nur diese ist das eigentliche Wesen des Universums.

1) III, 6, 7. 566, 10: die Materie täuscht uns mit jedem Schein einer bestimmten Eigenschaft οἷον παίγνιον φεῦγον, ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. Ebd. c. 13. 578, 4: εἴϛεισι δὴ τὸ εἰϛιὸν [εἰς τὴν ὕλην] εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. ἆρ' οὖν ἀληθῶς; καὶ πῶς; ... ἆρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται. Aehnlich III, 6, 14: wie beim Echo die Stimme dem Felsen anzugehören scheine, nicht dem Rufenden, so die Form dem sinnlichen Ding.

2) III, 6, 13 nach dem eben Angeführten, namentlich aber VI, 4, 10.

geln [1]), wie dieselbe Stimme von Vielen gehört werde, so theile sich die Eine Seele, in sich beharrend, den vielen Körpern mit, und erscheine an ihnen [2]); zwar sei die Vielheit schon in den Formen (λόγοι) selbst vorbereitet, aber dass sich diese im räumlichen Aussereinander darstellen, habe seinen Grund nur in der Materie, welche sie nicht anders aufzunehmen vermöge [3]), und im Zusammenhang damit behauptet er: da man sich die Erleuchtung der Materie durch die Form (ἰδέα) nicht räumlich zu denken habe, so bleibe diese dabei in ihrer Einheit, ohne sich an die Materie zu zerstreuen [4]), was in die Materie eingehe (die Form) eigne sich nichts von ihr an, und sie nichts von jenem [5]), die Materie, als das Nichtseiende, habe nur nichttheilhabend Theil am Seienden [6]), welcher letztere, ächt neuplatonische Aufschluss uns freilich noch weit wunderbarer vorkommen muss, als seinem Urheber selbst. Das gleiche Verhältniss drückt Plotin auch mit Hülfe der stoischen Lehre vom λόγος σπερματικὸς aus, wenn er sagt, die sinnlichen Dinge werden durch die Keimformen, oder durch die in den Samen wirkenden Begriffe (λόγοι) gebildet. Diese Keimformen sind nichts Anderes, als die Wirkungen der Seele, vermöge deren sie die Materie gestaltet. Jede dieser Wirkungen ist durch Zahl und Begriff bestimmt, oder genauer, jede ist ein wirksamer Begriff, die dem Samen inwohnende Form des zukünftigen Gebildes [7]). Die Keimformen bezeichnen also die allgemeine

1) I, 1, 8. 10, 12.

2) VI, 4, 12.

3) III, 6, 18. 587, 4 ff.

4) VI, 5, 8. 1218, 14. 1220, 6.

5) III, 6, 15. 581, 11.

6) III, 6, 14. 580, 4: ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἷόν τε τοῦ ὄντος πάντῃ μὴ μετέχειν ὅ τι περ ὁπωσοῦν ἔξω ὂν αὐτοῦ ἐστιν, αὕτη γὰρ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν, τὸ δὲ πάντῃ μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει καὶ πῶς οἷον παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει τι u. s. w.

7) VI, 2, 5. 1101, 6: die Seele ist weder reine Einheit noch reine

Naturkraft, oder die zweite Seele, sofern sie als bildende Kraft im Einzelding wirkt, und wenn gesagt wird, Alles entstehe aus den Keimformen, so ist damit im Wesentlichen dasselbe, nur realistischer, ausgedrückt, wie wenn anderwärts das Sinnliche als die Abspieglung der Seele dargestellt ist.

Wie sich Plotin in der ebenberührten Lehre an die Stoiker anlehnt, so nimmt er diese überhaupt für seine Naturbetrachtung noch mehr, als selbst Plato, zu Führern; seine Bestimmungen über die Einheit und Vollkommenheit der Welt und über die Sympathie ihrer Theile, sein Vorsehungsglaube, seine Theodicee sind wesentlich stoisch, wenn auch das Eigenthümliche seiner metaphysischen Voraussetzungen einige erhebliche Modifikationen zur Folge hat. Aus dem Verhältniss der Erscheinung zu den wirkenden Kräften folgt zwar einerseits allerdings, dass jene nur ein unvollkommenes und unselbständiges Erzeugniss von diesen, nur ein wesenloses Schattenbild

---

Vielheit, sondern Einheit des Vielen. *Τί οὖν τὸ πλῆθος; οἱ λόγοι τῶν γιγνομένων. ἆρ' οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι, ἢ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι*; vgl. VI, 2, 21. 1126, 2: *ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῶα ποιούντων.* Doch ist der *λόγος* mit der Seele selbst nicht identisch; VI, 7, 5, Anf.: *λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. τί κωλύει συναμφότερόν τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιᾶσδε, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχαὶ ἁπλῶς.* Vgl. ferner V, 1, 5. 904, 15: (*ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή .... οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον ἀλλὰ τὸ μὴ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος*) auch V, 3, 8 Anf. und gegen die Vorstellung, als ob die *λόγοι* bewusste Gedanken (*νοήματα*) seien, II, 3, 17, Anf. Wenn Plotin III, 1, 7. IV, 4, 39 gegen die *λόγοι σπερματικοὶ* polemisirt, so bezieht sich diess nur darauf, dass er das, was in der Welt geschieht, nicht blos als die Wirkung der Naturkräfte, sondern als die Erscheinung eines höheren, auch dem freien Willen Raum lassenden Gesetzes betrachtet wissen will.

des wahren Seins ist, und wir haben gesehen, dass Plotin diese Seite stark genug bekannt hat, mit noch grösserer Vorliebe hebt er jedoch in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Natur das Andere hervor, dass sie, als die Erscheinung seelischer Kräfte durchaus belebt, dass Alles in ihr in der schönsten Harmonie sei, und die Erscheinungswelt als Ganzes das würdige und untadelige Werk der göttlichen Vorsehung bilde. Die Seele ist es, welche alle Dinge gemacht und gestaltet hat, in welcher und durch welche die Körperwelt sich bewegt [1]; Alles ist daher nothwendig belebt und beseelt, auch das anscheinend Leblose; das Weltganze ist nicht ein Haus, aus todten Stoffen aufgebaut, sondern ein lebendiges Wesen, dessen einzelne Theile gleichfalls leben, ein organischer Leib, durch den Eine Seele hindurchgeht [2]. Jeder sei-

1) V, 1, 2 Anf.: *ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν, ἅ τε γῆ τρέφει ἅ τε θάλασσα ἅ τε ἐν ἀέρι ἅ τε ἐν ὀρανῷ ἄςρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τὸτον ὀρανὸν, αὐτὴ δὲ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις ὄσα ἑτέρα ὧν κοσμεῖ.*

2) IV, 4, 36, Anf.: *ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι:* wie im menschlichen Leibe die verschiedensten Glieder sind, jedes mit eigenthümlicher Verrichtung, ebenso und noch mehr im Weltganzen. *Οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὴν ... ἔδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῆ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως ... πῶς ἐν ζώῳ ἐμψύχῳ ἄψυχον; ὅτω γὰρ ὁ λόγος φησὶν, ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτῷ κινόμενον ζῆν μὴ λέγειν. τὸ δὲ ἔςιν ἕκαςον ζῶν λανθάνον καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαςὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιότῳ ζώῳ παρεχομένων· μὴ γὰρ ἂν κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινόμενον, μηδ' αὖ τὸ πᾶν ὅτω ζῆν μὴ ἑκάςο τῶν ἐν αὐτῷ ζώντων τὴν οἰκείαν ζωήν.* III, 2, 7 Schl.: das Weltganze ist Ein *ζῶον*, auch Thiere und Pflanzen haben an Seele Leben und Vernunft (*λόγος* s. o.) Theil. VI, 5, 12, Anf.: *πάρεςιν ὂν πῶς [ἡ ψυχὴ τῷ παντί]; ὡς ζωὴ μία· ὀ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζώῳ ἡ ζωὴ εἶτ' ὀ δύναται εἰς ἅπαν φθᾶσαι, ἀλλὰ πανταχῦ.*

ner Theile steht desswegen im vollkommensten Einklang mit dem Ganzen [1]), und auch der Kampf und Gegensatz, welcher diesen Einklang zu stören scheint, ist in Wahrheit ein Mittel seiner Erhaltung: sollte die Welt ein Ganzes sein, so musste Unterschied und Gegensatz in ihr sein, es musste sich in ihr aus Entgegengesetztem die Harmonie herstellen, wie im Schauspiel aus dem Streit der handelnden Personen, oder in der Musik aus hohen und tiefen Tönen [2]). Wie aber im beseelten Organismus nicht blos eine Uebereinstimmung, sondern auch ein realer Zusammenhang des Lebens in den Theilen mit dem Leben des Ganzen stattfindet, so stehen nach Plotin auch die Theile des Weltganzen untereinander, theils überhaupt im Zusammenhang, theils aber bestimmter in organischer Verknüpfung; d. h. sie wirken nicht blos physikalisch auf einander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathetisch, wie die Theile Eines Leibes. Da das Ganze beseelt ist, so wird Alles, was dem Theil widerfährt, von dem Ganzen empfunden; diesen Zusammenhang denkt sich aber Plotin nicht durch

---

1) IV, 4, 45 Anf.: *ὡς ἕκαςον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως ὅτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ*, was sofort durch die Vergleichung des Weltalls mit dem Organismus erläutert wird.

2) III, 2, 16. 482, 10: der *λόγος* (die beseelende Form) der Erscheinungswelt ist nicht der reine Nus und die reine Seele, sondern nur eine Art Ausstrahlung aus beiden. *ἥκων τοίνυν ὅτος ὁ λόγος ἐκ νῦ ἑνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρυς ὄντος ἑκατέρυ ὐκ ἔςιν ὅτε ζωὴ μία ὅτε νῦς τις εἷς* u. s. w. *ἀντιθεὶς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ, πολέμυ καὶ μάχης σύςασιν καὶ γένεσιν εἰργάσατο καὶ ὅτως ἐςὶν εἷς πᾶς εἰ μὴ ἓν εἴη. γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον ὅτως ἕν ἐςι καὶ φίλον, ὡσπερανεὶ δράματος λόγος εἷς ὁ τῦ δράματος ἔχων ἐν αὑτῷ πολλὰς μάχας*, oder wie die Harmonie aus hohen und tiefen Tönen zusammengesetzt ist. Diess ist aber nothwendig: *καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν* [*ὁ λόγος*] *ὐδ' ἂν ἦν πᾶς ὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διάφορός τε πρὸς αὑτόν ἐςι καὶ ἡ μάλιςα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐςιν.* Man vgl. hiezu, was früher aus der stoischen Theodicee angeführt wurde.

physische Zwischenursachen vermittelt, sondern als unmittelbare Wirkung des Gleichartigen auf das Gleichartige, mag sich auch dieses mit dem Wirkenden nicht materiell berühren, als Wirkung in die Ferne [1]). Wir werden später sehen, welchen umfassenden Gebrauch unser Philosoph von diesen Vorstellungen theils für seine Lehre von der Seelenwanderung, theils für die Erklärung der Gebetserhörung, der Weissagung und der Magie macht.

Eben diese Harmonie ihrer Theile ist es nun, auf der jene Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen beruht, von welcher Plotin mit so vieler Begeisterung zu reden weiss. Eine besondere Veranlassung hiezu gab ihm die geringschätzige Vorstellung der christlichen Gnostiker von der Sinnenwelt. Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung widerlegt (II, 9), ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegenstehenden Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserem Griechen als ein wahl-

1) IV, 4, 32. 790, 3: *πρῶτον τοίνην θετέον ζῶον ἓν πάντα τὰ ζῶα τὰ ἐντὸς αὐτȣ̃ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτȣ̃ μέρη* u. s. w. . . . *συμπαθὲς δὴ πᾶν τȣ̃το τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῶον ἕν, καὶ τὸ πόῤῥω δὴ ἐγγύς . . . ȣ̓ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων διειλημμένων δὲ ἑτέροις μεταξὺ τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων καὶ εἰς τὸ πόῤῥω ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τȣ̃ μὴ παρακειμένȣ δρώμενον ζώȣ τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελȣ̃ντος ȣ̓δὲν ȣ̔́τω πόῤῥω τόπȣ ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τȣ̃ ἑνὸς ζώȣ πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει.* Wie wir uns diese Sympathie zu denken haben, erhellt auch aus IV, 5, 1 Schl.: *εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τȣ̃δὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτὸ ȣ̓κ ἂν τὸ μεταξὺ ἀνόμοιον ὂν πάθοι* Ebd. c. 3 Schl.: das Sehen erfolge *ȣ̓ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζȣς καὶ ψυχικὰς καὶ ζώȣ ἑνὸς συμπαθȣ̃ς ἀνάγκας.* Ueber das Verhältniss dieser Vorstellung zu der stoischen Lehre von der Sympathie vgl. m. unsere 1ste Abtheil. S. 87 f.

rer Aberwitz. Wie kann man, fragt er (c. 16), die unsichtbaren Götter zu ehren meinen, wenn man ihr sichtbares Abbild geringschätzt? wie kann man ein Walten des Göttlichen im Menschen annehmen, wenn man es im Universum läugnet, das doch um so viel mehr Ordnung und Vernunft hat? wie die schlechtesten Menschenseelen für unsterblich halten, dem Himmel und den Gestirnen die unsterbliche Seele absprechen (c. 5. 18)? Etwa weil diese Welt die Materie an ihr hat, weil sie geringer ist, als die übersinnliche Welt? Aber diess musste sie sein, wenn sie das Abbild sein sollte, jene das Urbild; innerhalb dieser Schranke jedoch stellt sie das Urbild so vollkommen dar, sie ist ein so deutlicher Abdruck des unendlichen Lebens und der unendlichen Weisheit, dass sich kein schönerer denken lässt (c. 4. 8. 17. 13 Anf.). Die Welt, wie es anderswo heisst [1]), ist von Gott hervorgebracht, und darum vollkommen, selbstgenugsam und bedürfnisslos; Alles ist in ihr, Pflanzen und Thiere und alle geschaffene Wesen, Götter in grosser Zahl und Schaaren von Dämonen und gute Seelen und Menschen, die durch Tugend glücklich sind. Nichts in ihr ist unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; Alles aber ist von dem Urguten abhängig, Alles begehrt seiner und Allem wird es zu Theil, einem Jeden nach seinem Vermögen. So treffen wir hier im Wesentlichen noch die gleiche Schätzung der Sinnenwelt, wie im Platonischen Timäus.

Nur ein anderer Ausdruck für die Schönheit und Vernünftigkeit des Universums ist der Vorsehungsglaube, dessen Vertheidigung unser Philosoph ausser manchen beiläufigen Aeusserungen auch eine ganze Schrift (III, 2. 3), eine seiner schönsten, gewidmet hat. Nur werden wir freilich bei der Vorsehung nicht, im Sinn der ge-

---

1) III, 2, 3 459, 1.

wöhnlichen Vorstellung, an eine persönliche und auf's Einzelne gerichtete Fürsorge der Gottheit für's Endliche denken dürfen. Nach Plotin ist dieselbe nicht ein Vorhersehen, oder ein Handeln aus Absicht und Ueberlegung, sondern alle Wirkung der übersinnlichen Mächte auf die Sinnenwelt erfolgt vermöge einfacher Naturnothwendigkeit [1]), und dass er damit nur eine Konsequenz seiner ganzen Lehre vom Uebersinnlichen und seinem Verhältniss zur Erscheinungswelt ausspricht, lässt sich nicht verkennen. Ebensowenig will er bei der Vorsehung an eine Fürsorge der Götter für das Einzelne der menschlichen Dinge gedacht wissen, denn wie könnten sie aus ihrer eigenthümlichen Thätigkeit heraustreten, um sich mit dem Geringeren zu beschäftigen? Wie könnte (eigentlicher gesprochen) das Leben des Universums, welches nur am Ganzen seinen Zweck hat, sich nach dem Einzelnen richten sollen [2])? Der Begriff der Vorsehung

---

1) IV, 4, 6, Schl.: die Seelen der Gestirne und die Weltseele sind ohne reflektirtes Denken (*λογισμοὶ, διανοήσεις*); *ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαι καὶ μηχαναὶ ἐξ ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὅλως τὰ τῆς γῆς. ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν εὐθημοσύνης.* III, 2, 1. 454, 7: *εἰ μὲν οὖν ἀπό τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐθέμεθα* [*τὴν πρόνοιαν*] *οἵαν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ ὡς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν καὶ ὡς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατὸν εἴη· ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαμὲν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι.* So wird auch IV, 4, 39. 804, 15 auf die Frage, ob denn die Götter Uebel über die Menschen verhängen können, geantwortet: *μήτε προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίγνεσθαι ὅσα ἐκεῖθεν.* Vgl. VI, 7, 1 u. A.

2) IV, 3, 12. 707, 11: *ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ, οὐδὲν τὰ τῇδε ἐπιστρεφομένη.* III, 2, 9 Anf.: *οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι .... οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν* [*ἀνθρώπων*] *ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον.* IV, 4, 39. 805, 4: *μὴ ἕνεκα ἑκάστου, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωήν.*

bezeichnet daher nur das immanente Verhältniss der sinnlichen zur übersinnlichen Welt, nur diess, dass vermöge ihrer Abhängigkeit vom Intelligibeln Vernunft und Ordnung in der Welt ist; die Vorsehung fällt dem Plotin, so unerwartet diess Manchem kommen mag, mit der natürlichen Gesetzmässigkeit alles Seins schlechthin zusammen [1]). Eben diess ist der Grund, wesshalb der Vorsehungsglaube für ihn diese Bedeutung hat, denn nichts ist ihm gewisser, als dass diese Welt die Wirkung und Erscheinung einer höheren, und darum so vollkommen ist, als sie an ihrem Ort sein kann. Diese Vollkommenheit auch im Einzelnen zu vertheidigen, bemüht sich Plotin mit vielem Erfolge. Wollen wir die Hauptgedanken dieser Theodicee unter modernere Kategorieen zusammenfassen, so konnte zunächst die Rechtfertigung des sog. metaphysischen Uebels keine grosse Schwierigkeit für ihn haben. Dieses Uebel verschwindet, sobald man das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen betrachtet: Alles ist gut in seiner Art und an seiner Stelle, und auch die Unvollkommenheit des Einzelnen ist nothwendig für die Vollkommenheit des Ganzen; sollte dieses ein Ganzes sein, sagt er mit der Stoa, so musste es aus Theilen von ungleicher Vollkommenheit bestehen; es kann nicht das ganze Gemälde dieselbe Farbe haben, es kann nicht der ganze Leib Auge sein, neben dem Helden müssen im Drama auch Bauern und Sklaven auftreten [2]).

1) III, 2, 1 s. vorletzte Anm. VI, 8, 17, Anf.: *ἕκαστα φαμὲν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν ὡς ἂν ἔσχεν ὡς* (l. *εἰ*) *ἡ τοῦ ποιοῦντος προαίρεσις ἠθέλησε.* Da es aber immer so war, so ist zu sagen: *ἐπέκεινα προνοίας τἀκεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα ἀεὶ νοερῶς ἑστηκότα εἶναι ὅσα ἐν τῷ ὄντι. ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν οὕτω νοείτω ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς ὁ τοῦ παντὸς ἑστὼς ἀφ' οὗ καὶ καθ' ὃν τὸ πᾶν τόδε.* III, 3, 4. 494, 18: *οὐ γὰρ ἀπήρτηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ' ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο.*

2) III, 2, 11 (vgl. Plat. Rep. IV, 420, C und unsere 1ste Abthl. S. 93); ebd. c. 14, Anf. III, 3, 3, Anf.

Auch der Gegensatz und Streit unter den Dingen, auch der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist nothwendig, denn ohne Gegensatz giebt es kein Verhältniss, ohne Streit keine Harmonie, ohne Wechsel keine irdische Welt [1]). Selbst was am Meisten ungerecht scheinen könnte, dass die Seele in dem unangemessenen Element der Materie wohnen muss, verliert sein Anstössiges durch die Erwägung [2]), dass es nicht eine fremde Macht ist, welche die Seele ihrer Natur zuwider in den Körper hinabstösst, sondern dass jede durch ihr eigenes Thun, nach einem gerechten Naturgesetz, ihre Lebenslage bestimmt hat. Auch die physischen Uebel lassen sich aus dem gleichen Gesichtspunkt rechtfertigen: sofern diese Uebel den Menschen betreffen, und als Uebel von ihm empfunden werden, sind sie selbstverschuldet, sie sind theils eine Folge von den Verschuldungen eines früheren Lebens, theils ein Unglück nur für den, welcher nicht gelernt hat, sich über sie zu erheben und allein in der Tugend seine Glückseligkeit zu suchen, wogegen dem Guten Alles zum Heil dient; im Uebrigen wird sich nicht darüber beschweren, wer einsieht, dass auch diese Dinge aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit hervorgehen [3]). Noch weniger wird natürlich ein Solcher daran Anstoss nehmen, dass sich die Thiere unter einander zerfleischen, ja auch nicht einmal daran, dass es die Menschen ebenso machen, und im Kriege sich gegenseitig morden und berauben; sollen denn die Thiere sich nicht wehren, wenn man sie angreift, oder würden sie ewig leben, wenn sie einander nicht auffrässen? und ist es da nicht besser, eines dient dem andern zur Nahrung, und der Tod ist so nur ein Wechsel des Lebens? Was aber die Menschen

1) III, 2, 4. 16—18. s. o.
2) III, 2, 12 f. IV, 4. 45.
3) III, 2, 5. IV, 3, 16. II, 9, 9 vgl. vor. Anm.

betrifft, so ist aller Ernst und aller Jammer ihrer Kriege in Wahrheit doch nicht mehr als ein Kinderspiel, oder eine Darstellung auf der Schaubühne, und weder darunter zu leiden ist ein ernstliches Uebel, noch dabei zu gewinnen ein Glück, eine Theodicee also ist hier im Grunde ganz überflüssig[1]). Nöthiger erscheint sie jedenfalls hinsichtlich des moralischen Uebels; indessen wissen wir bereits, wie unser Philosoph die Nothwendigkeit des Bösen im Allgemeinen darthut, und so hat er hier nur noch beizufügen[2]), dass auch der bösen That als ihr eigentlicher Beweggrund ein Verlangen nach dem Guten zu Grunde liegt, dass alles Böse unmittelbar an der Seele des Thäters sich selbst straft, und im weiteren Verlauf seines Schicksals nach den ewigen Gesetzen der Ausgleichung an ihm bestraft wird, dass die Vorsehung auch das Böse zum Besten zu kehren weiss, sofern seine Bestrafung von ähnlichem Thun abschreckt, sein Dasein die sittliche Wachsamkeit schärft und den Werth der Tugend durch den Gegensatz hervorhebt. Was endlich das Missverhältniss von Tugend und äusserem Glück betrifft, so giebt Plotin zu, es könnte dieses auch dann bedenklich scheinen, wenn man die wahre Glückseligkeit selbst nicht dadurch berührt wisse, denn immer erhalten doch durch diesen Umstand die Schlechten eine Macht, die ihnen nicht gebühre, und die von ihnen nur missbraucht werde. Allein wie kann es anders sein, entgegnet er, wenn die Menschen Menschen sein sollen? Die Menschenwelt auf ihrer mittleren Stufe kann unmöglich so vollkommen sein, als die höhere Welt; ihr konnte die Vorsehung diese Ungleichheiten nicht ersparen, sondern sie musste es ihr selbst überlassen, sie abzuwehren; wer

1) III, 2, 15. 9 Schl.

2) III, 2, 4 f. wo u. A. die Bemerkung (c. 5. 463, 14): τῦτο δὲ δυνάμεως μεγίςης καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι. Vgl. III, 2, 13. IV, 4, 39. 45. IV, 8, 7.

nicht will, dass die Schlechten herrschen, der mache ihnen die Herrschaft unmöglich; nur männliche That, nicht Beten und Nichtsthun führt zum Ziele [1]. So ist es auch hier schliesslich nur die eigene Schuld, von der alles Uebel herstammt, die Vorsehung ist schuldfrei, das Weltganze ist so vollkommen, als eine endliche Welt überhaupt sein konnte.

Wenden wir uns nun von diesen allgemeinen Betrachtungen über die Erscheinungswelt

II. zu den **einzelnen Theilen** derselben, vorläufig noch mit Ausschluss des Menschen, so lässt sich nach allem Bisherigen zum Voraus vermuthen, dass wir von unserem Philosophen keine eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu erwarten haben, denn sosehr er die Schönheit der Welt bewundert, so gilt doch diese Bewunderung ausschliesslich den geistigen Kräften, die sich in ihr offenbaren, das Materielle dagegen erscheint ihm nur als eine Trübung jenes Höheren, nicht als eine positive Bedingung seiner Wirksamkeit. Auf diesem Standpunkt musste ihm nothwendig für eine Erforschung der physikalischen Gesetze ebenso der Sinn wie die Fähigkeit abgehen. Seine Schriften bieten daher nur Weniges, was nach dieser Seite hinneigt, und auch dieses Wenige hält sich so wenig auf dem Standpunkt der Naturforschung, dass es dem eben Gesagten nur zur Bestätigung dienen kann. So giebt er einmal eine Uebersicht über die verschiedenen Klassen sinnlicher Dinge [2], aber eine so äus-

1) III, 2, 6—9 vgl. II, 9, 9.

2) VI, 3, 9 Anf.: welches sind die Arten der körperlichen Substanz? *σῶμα μὲν ἓν τὸ σύμπαν θετέον εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὑλικώτερα* (die vier Elemente) *τὰ δὲ ὀργανικά ... εἶτα εἴδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τά τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφὰς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ζώων σώματα· ἢ τῷ τὰ μὲν ἐπίγεια καὶ ἔγγεια, καὶ καθ' ἕκαστον στοιχεῖον τὰ ἐν αὐτῷ· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βαρέα τὰ δὲ μεταξὺ* u. s. w.

serliche und mit solcher Unsicherheit, wie diess Keinem möglich sein wird, der solche Gegenstände in naturwissenschaftlichem Sinn zu behandeln gewohnt ist. Sonst finden wir bei ihm, ausser der gleich zu erwähnenden mehr metaphysischen Untersuchung über die Bewegung des Himmels (II, 2), noch zwei kleine Abhandlungen über naturwissenschaftliche Fragen, eine von allgemeinerem Inhalt [1]), welche die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper dialektisch erörtert und eine specielle aus dem Gebiete der Optik [2]), worin die scheinbare Verkleinerung der Objekte durch die Entfernung, unter ausdrücklicher Bestreitung der richtigen Erklärung, aus der Abschwächung des sinnlichen Eindrucks abgeleitet wird. Im Uebrigen lässt sich Plotin nur in der Art auf die Natur ein, dass er seine Grundanschauung von der allgemeinen Beseelung der Sinnenwelt an den einzelnen Theilen derselben durchführt.

Das erste Körperliche, in welches sich die Seele bei ihrem Heraustritt aus der übersinnlichen Welt ergiesst, ist der Himmel [3]); er ist es daher auch, worin sie vorzugsweise Wohnung nimmt: seine Ordnung und Schönheit beweist, dass seine Seele weit reiner und vollkommener ist, als die menschliche [4]). Seinem Stoff nach besteht der Himmel sammt den Gestirnen aus dem reinsten Lichte, das nicht mit dem irdischen Feuer zu verwechseln ist (I, 4, 7. II, 1, 4); seine Bewegung ist, nach der allgemeinen Annahme, die Kreisbewegung, für die unser Philosoph mancherlei Gründe aufsucht [5]); seine Unverän-

1) Enn. II, 7 u. d. T. περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως.

2) II, 8: π. ὁράσεως καὶ πῶς τὰ πόῤῥω μικρὰ φαίνεται.

3) IV, 3, 17, Anf.: ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἴασιν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν . . . πᾶσαι μὲν δὴ καταλάμπουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδόασιν οἷον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνῳ, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς ὑστέροις ἐναυγάζονται.

4) II, 9, 5, Anf. c. 18. 395, 18 ff.

5) II, 2, z. B. c. 1, Anf.: διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι νοῦν μιμεῖται.

derlichkeit und Unvergänglichkeit folgt aus der Beschaffenheit seiner Seele noch sicherer, als aus der seines Leibes (II, 1, 3 f.). Wie der Himmel, so sind auch die Gestirne beseelt, und ihre Seelen sind die vollkommensten [1]; sie sind daher die sichtbaren Götter, das Abbild der unsichtbaren [2], der übersinnlichen Welt, welche sie unablässig, wenn auch nur von ferne, schauen [3]; sie führen ein seliges, gleichmässiges und harmonisches Leben [4], das sich aber Plotin doch nicht als ein persönliches im vollen Sinn denkt, wenn er den Gestirnen, wie allen höheren Wesen, die Erinnerung abspricht [5], und von ihnen sagt, sie freuen sich des Göttlichen nicht mit Ueberlegung, sondern kraft einer Naturnothwendigkeit [6]. Ebensowenig will er ihnen, und den Göttern überhaupt, ein Wissen um das Geringere zuschreiben [7], oder die willkührliche Einwirkung auf die Welt zugestehen, die beim ersten Anblick mit ihrer Göttlichkeit unmittelbar gegeben zu sein scheint, und die ihnen auch wirklich der astrologische Aberglaube jener Zeit im umfassendsten Sinne beilegte. Ein Einfluss der Gestirne auf die Erde

---

Ebd.: die Bewegung des Weltganzen sei aus einer körperlichen und seelischen gemischt, der Körper würde es in geradlinigte Bewegung setzen, die Seele für sich genommen es an Einem Ort festhalten, aus beiden zusammen entstehe die Kreisbewegung; c. 3: die Seele in der Welt bewege sich und sie kreisförmig in sich selbst zurück, da ja auch die Seele ausser der Welt diese im Kreis umgebe.

1) II, 9, 5. 18, s. die vorletzte Anm.

2) V, 1, 2. 900, 6. III, 5, 6. 537, 7 (die Gestirne sind *θεοὶ δεύτεροι μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητοὺς, ἐξηρτημένοι ἐκείνων*). II, 22, Schl. II, 9, 8. 573, 9. V, 1, 4, Anf. V, 8, 3. 1005, 15: auch in den Göttern, welche einen Leib haben, ist doch nur der Nus das Göttliche.

3) V, 8, 3. 1006, 7.

4) IV, 4, 8. 749, 7 ff., wo auch die Sphärenharmonie.

5) IV, 4, 6—8.

6) II, 2, 2, Schl.

7) V, 8, 3. 1006, 4.

und die Schicksale der Menschen wird zwar auch von Plotin behauptet, aber dieser Einfluss soll ein rein natürlicher sein — natürlich freilich nur in dem Sinn, in welchem ein System, wie das seinige, diesen Begriff überhaupt nehmen kann. Da jeder Theil des Weltganzen mit allen andern im Zusammenhang steht, und da die wirkenden Kräfte zuerst dem Himmel, und erst von da aus der Erde sich mittheilen, so muss freilich das Irdische vom Himmlischen abhängig gedacht werden, daraus soll aber durchaus nichts für die Wahrheit der gewöhnlichen Vorstellungen folgen, wornach die Gestirne in's Einzelne der menschlichen Schicksale eingreifen, und je nach ihrer Natur, ihrer Stellung und ihrer gegenseitigen Freundschaft oder Feindschaft bald Glück bald Unsegen bringen sollen. Wie können denn, fragt Plotin, mit den Stoikern, die Gestirne, diese göttlichen Wesen, Schlechtes bewirken? und wie könnte mit ihrem Eingreifen die Einheit und Gesetzmässigkeit der Weltregierung bestehen? Welche Ungereimtheit ferner, dass sie je nach ihrer Stellung am Himmel sich freuen oder betrüben, Heil oder Unheil senden sollen, dass der eine Stern gefährlich sein soll, weil er kalt, der andere, weil er hitzig sei, dass sie befreundete Gestirne sehend freundlich wirken, feindselige erblickend zürnen u. dgl.; als ob ihre Stellungen etwas Anderes wären, als eine natürliche Folge ihrer ungleichen Geschwindigkeit, und als ob sie nicht immer in derselben himmlischen Sphäre, in der gleichen ungetrübten Seligkeit sich bewegten [1])! Es liegt ja aber auch am Tage, dass alles

---

1) M. s. die Hauptschrift über diesen Gegenstand: εἰ ποιεῖ τὰ ἄςρα; (Enn. II, 3) c. 2—6. 13. 16. und Enn. III, 1, 6. IV, 4, 34. Der Zusammenhang dieser Polemik mit Plotin's ganzem Standpunkt erhellt namentlich aus II, 3, 6. 249, 18: ὅλως δὲ μηδενὶ ἑνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως [sc. τȣ̃ κόσμȣ] διδόναι, τȣ́τοις δὲ πάντα διδόναι, ὥσπερ ȣ̓κ ἐπιςατȣ̃ντος ἑνὸς ἀφ' ȣ̃ διηρτῆσθαι τὸ πᾶν... λύοντός ἐςι καὶ ἀγνοȣ̃ντος κόσμȣ φύσιν.

dasjenige, was man auf die Sterne zurückführt, durch seine natürlichen Ursachen bewirkt ist, seien diese nun äussere und körperliche, sei es die eigene That des Menschen [1]. Sofern daher ein Einfluss der Gestirne auf die menschlichen Schicksale stattfindet, ist diess doch nur der, welcher aus ihrer physischen Beschaffenheit und ihrer Stellung im Universum naturgemäss hervorgeht: sie verursachen Kälte und Wärme, und wirken insofern auf den Körper und seine Stimmung [2], sie theilen die beseelenden Naturkräfte an das Untere mit, und haben so Einfluss auf die Zustände der irdischen Wesen [3]; sie wirken endlich bestimmend auf die Verhältnisse ein, unter denen die Seele in's körperliche Leben eintritt, indem die mit dem Körper verbundenen sinnlichen Triebe und Affekte, und die an diesen bestimmten Körper geknüpften Schicksale zunächst zwar von dem allgemeinen Weltzusammenhang, im Besondern aber namentlich auch von den wirkenden Kräften der Gestirne abhängen, wogegen das höhere Leben auch nach Plotin von diesen Einflüssen frei ist [4]. Wir würden hierin noch immer genug von

1) II, 3, 14 f. III, 1, 6.

2) III, 1, 6, Anf.

3) IV, 4, 35. 798, 8: *ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτȣ̃ [τȣ̃ ἡλίȣ] ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς ȣ̔́τω καὶ εἴ τι μετὰ τȣ̃το ψυχῆς διαδόσει ὅσον ἐν αὐτῷ, φυσικῆς ψυχῆς πολλῆς ȣ̓́σης· καὶ ἄλλο δὲ* [sc. *ἄςρον*] *ὁμοίως οἷον ἐλλάμπον δύναμιν παρ' αὐτȣ̃ ἀπροαίρετον διδόναι, καὶ πάντα δὴ ἕν τι ȣ̔́τως ἐσχηματισμένον γενόμενα τὴν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὖ διδόναι, ὥςε καὶ τὰ σχήματα δυνάμεις ἔχειν.*

4) II, 3, 9. 252, 15 (mit Beziehung auf Plat. Tim. 69, C): *ȣ̔̃τοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέȣσιν ἡμᾶς τοῖς ἄςροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένȣς καὶ ὑποτάττȣσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἤθη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἤθη πράξεις καὶ πάθη.* Aber doch *ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν.* (Vgl. IV, 4, 34 Anf.) c. 10: die Seele bringt eine bestimmte Beschaffenheit in den Leib mit, Anderes kommt ihr aus der *φορὰ* d. h. dem kosmischen Zusammenhang; doch geht (c. 11) das, was von den Gestirnen mitgetheilt wird, nicht unverändert auf die Menschen über.

dem astrologischen Aberglauben finden, den unser Philosoph bekämpfen will, dieser selbst jedoch kann sich immerhin darauf berufen, dass er sich diese Einwirkung der Gestirne als eine durchaus naturgemässe, und in der Verkettung des ganzen Weltlaufs nothwendige denke; die Gestirne sind ihm nur natürliche Mittelglieder, durch welche die höheren Kräfte in die Materie übergeleitet werden, sie bestimmen die physischen Anlagen und die Schicksale der Menschen nur sofern sie das Naturleben überhaupt mitbestimmen. Auf ähnliche Art versucht Plotin, nach stoischem Vorbild, auch die astrologische Vorbedeutung mit dem Naturzusammenhang auszugleichen. Da die Bewegung des Einzelnen in der Welt vom Zusammenhang des Ganzen abhängig ist, so muss der Kundige aus den Bewegungen, die in gewissen Theilen der Welt, und namentlich in den wichtigsten, vor sich gehen, die entsprechenden Bewegungen der andern Theile mit derselben Sicherheit erschliessen können, mit welcher der Tanzkundige schliessen kann, dass mit einer bestimmten Stellung eine bestimmte Hand- oder Fussbewegung verbunden sein wird [1]). So wenig daher auch die Vorbedeutung der Zweck von der Bewegung der Gestirne ist, so ist sie doch als ihre natürliche Folge damit verknüpft [2]): die Gestirne sind eine himmlische Schrift, in der wir lesen können, was vermöge des Weltzusammenhangs geschehen wird [3]), und in der namentlich auch die künftigen Schicksale der Menschen verzeichnet sind, denn auch der Eintritt der Seelen in die Körper, und Alles, was daraus hervorgeht, steht im Einklang mit dem gesammten Weltlauf [4]). Wie freilich neben dieser unbedingten

---

1) IV, 4, 33. c. 35. 796, 14 ff. c. 39. II, 3, 7. III, 1, 6, Schl. IV, 3, 12 s. u.

2) IV, 4, 39. 804, 9. c. 34. 795, 5 ff.

3) II, 3, 7. 250, 9. III, 1, 6 Schl.

4) IV, 3, 12. 707, 16: .. κατ' ἐκεῖνα τῶνδε περαινομένων, ἐφ' ἕνα

Bestimmtheit alles Einzelnen die gleichfalls behauptete Freiheit des menschlichen Willens bestehen soll, ist eine Frage, deren Schwierigkeit sich auch Plotin nicht ganz verbergen kann; wenn er aber darauf antwortet, die Tugend sei zwar frei, aber ihre Wirkungen seien in den allgemeinen Zusammenhang mit verflochten [1]), so wäre vor Allem die Vereinbarkeit dieser beiden Bestimmungen zu erklären gewesen.

Die nächste Stelle nach den sichtbaren Göttern nehmen die Dämonen ein, die ja schon bei den Vorgängern des Neuplatonismus eine so grosse Rolle gespielt hatten. Plotin bezeichnet mit diesem Namen im Allgemeinen, der herrschenden Vorstellung gemäss, diejenigen Wesen, welche zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in der Mitte stehen [2]); genauer versteht er darunter (III, 5, 6) die von der zweiten oder der innerweltlichen Seele ausgehenden Kräfte (denn die reine Seele erzeuge nicht Dämonen, sondern Götter). In der intelligibeln Welt ist daher (a. a. O.) kein Dämon; auch die himmlischen Sphären bis zum Mond herab enthalten nur Götter; die Dämonen gehören dem Zwischenreich zwischen dieser und der höheren Welt an [3]). Sie vereinigen daher Eigenschaften beider in sich: sie sind nicht allein ewig [4]), wie die Göt-

---

λόγον πάντων τεταγμένων ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα· μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τῦδε τῦ παντὸς τάξιν, ὐκ ἀπηρτημένων, ἀλλὰ συναπτυσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς, καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιυμένων, ὥς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τὺς βίυς καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄςρων σχήμασι.

1) IV, 4, 39, Anf.: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει.

2) III, 5, 6. 537, 13 ff. In diesem Sinn heisst es II, 3, 9 Schl., das Weltganze sei, wenn man die ψυχὴ χωριςὴ mit einschliesse, ein Gott, ohne dieselbe ein grosser Dämon.

3) VI, 7, 6. 1279, 10: ἔςι μίμημα θεῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρτημένος.

4) III, 5, 6. 537, 2: δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀϊδίυς λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τῦ ἡμε-

ter, sondern sie schauen auch mit ihnen das Uebersinnliche [1]); zugleich sind sie aber Affekten unterworfen und an eine Materie gebunden, sie haben einen Leib aus intelligibler Materie, und können zum Behuf ihres Erscheinens auch Feuer- oder Luftleiber annehmen [2]), sie haben Sinnesempfindung und Erinnerung, sie hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen von Anderem [3]), ja Plotin glaubt [4]), die Dämonen und die Seelen in der Luft werden wohl auch eine Sprache haben. So greiflich aber diese Objektivität aussieht, so wird sie doch wieder in etwas zweifelhaft, wenn unser Philosoph den Eros, diesen mächtigen Dämon, als die *ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης* definirt, wenn er nicht blos von einer Vielheit von *ἔρωτες*, sondern auch von verschiedenen Graden ihres Werths und ihrer Macht redet, je nachdem sie aus einer höheren oder geringeren Seele entspringen, wenn er ferner sagt, die *ἔρωτες* der Einzelseelen verhalten sich zu dem grossen Eros, wie die Einzelseelen selbst zur Weltseele [5]), wenn er endlich auch den Dämon des Einzelnen in stoischer Weise auf den Eros in diesem Sinn, oder auf den Charakter des Menschen zurückführt [6]), freilich zugleich sich verwahrend, dass derselbe nicht blos das Höhere im Menschen, sondern zugleich diejenige übermenschliche Macht bezeichne, welcher ein Jeder nachlebt. Plotin selbst hat allerdings nicht die Absicht, damit einen Zweifel an der objektiven Realität der Dämonen auszusprechen.

τέρου γένους. Doch wird das *ἀΐδιος* von Ficin richtig *sempiternus* nicht *aeternus* übersetzt.

1) V, 8, 10 Anf.

2) III, 5, 6. 538, 8.

3) IV, 4, 43. 810, 10.

4) IV, 3, 18, Schl.

5) III, 5, 4. c. 6. 537, 17. c. 7. Weiteres über den Eros im folgenden §.

6) III, 5, 4, Anf. III, 4, 3, Anf. c. 5 f.

Man wendet sich gerne von diesen phantastischen Wesen der Wirklichkeit zu, um Plotin's Ansichten über die irdische Natur kennen zu lernen. Indessen sind auch diese kaum weniger phantastisch. Seiner ganzen Richtung gemäss haben die eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenig Reiz für ihn; da ihm nur daran gelegen ist, die seelischen Kräfte im Sinnlichen zu erkennen, so sind seine Aeusserungen über die Erd-, Pflanzen- und Thierseele das Einzige, was wir hier zu berichten haben. Dass auch die Erde beseelt ist, steht ihm fest, und folgt unmittelbar aus seiner Ansicht von den Gestirnen: wie diese, ist auch die Erde ein denkendes Wesen und eine Gottheit. Ein Bedenken macht unserem Philosophen nur die Frage, ob die Erde Sinnesempfindung habe. Er verkennt nicht, dass sich diese ohne Sinneswerkzeuge schwer denken lasse, und dass sie auch bei der Erde keinen rechten Zweck hätte, aber doch entschliesst er sich am Ende um der Gebetserhörung und der Magie willen, der Erde, wie dem All und den Gestirnen, eine Wahrnehmung des Sinnlichen beizulegen, die freilich durch keine Sinneswerkzeuge vermittelt und von der unsrigen wesentlich verschieden sein soll, die auch wegen der ununterbrochenen Richtung jener Wesen auf's Höhere ihr Bewusstsein nicht berühre, die aber doch ausreiche, um gewisse Wirkungen von ihrer Seite hervorzurufen [1]). Die Wirkung dieser Erdseele lässt sich auf ihrer untersten Stufe selbst am Erdkörper und seinem Wachsthum erkennen; deutlicher tritt sie in der Erzeugung und dem Wachsthum der Pflanzen hervor; dieser Theil der allgemeinen Seele heisst daher die Pflanzenseele [2]). Was endlich die Thierseele betrifft, so ist sie entweder als eine Einstrahlung der Weltseele, oder als

1) IV, 4, 22—26, besonders c. 26.
2) IV, 4, 27.

das Schattenbild der an einen Thierleib gebundenen Menschenseele zu betrachten [1]). Plotin schenkt diesem ganzen Gebiet nur geringe Aufmerksamkeit, und eilt immer möglichst schnell darüber hinweg zum Menschen.

III. Der Mensch.

1. Der Mensch im Präexistenzzustand.

Ehe wir in's Zeitleben eintraten, waren wir nach Plotin in der übersinnlichen Welt, die Einen als Menschen, Andere auch als übermenschliche Wesen [2]). So lange die Seelen in diesem Zustand verharren, sind sie frei von allen Leiden, und als Theile der Weltseele beherrschen sie mit ihr die Welt, ohne selbst in dieser zu sein [3]); sie sind ausser der Zeit, denn im Uebersinnlichen ist so wenig eine Zeit, als eine Veränderung [4]); es ist in ihnen weder Reflexion (*λογισμὸς*), noch Selbstbewusstsein, noch Erinnerung, denn sie brauchen kein Wissen zu suchen, das sie noch nicht oder nicht mehr besitzen [5]), sondern unmittelbar in sich selbst schauen sie den Nus und ebendamit alle Wesenheit und das Gute selbst [6]). Es ist jedoch nicht möglich, dass sie in diesem ihrem Urzustand bleiben. Wie die ursprüngliche Einheit die Vielheit hervorbringt, so muss auch, kraft der gleichen Noth-

---

1) I, 1, 11. 13, 9. IV, 7, 14, Anf.

2) VI, 4, 14. 1203, 10: *πρὸ τῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καί τινες καὶ θεοὶ, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ ȣσίᾳ* (*ȣσ.* hier im engeren Sinn, die intelligible Substanz), *μέρη ὄντες τῦ νοητῦ ȣκ ἀφωρισμένα ȣδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τῦ ὅλȣ.*

3) IV, 8, 4, Anf.

4) IV, 4, 1. 739, 8 ff. III, 7, 10 Anf. c. 11. 619, 18. vgl. das früher Angeführte.

5) IV, 4, 2 f. vgl. c. 12. IV, 3, 18 (mit dem Beisatz 1115, 10, im weiteren Sinn könne den Seelen auch im Intelligibeln *λογισμὸς* beigelegt werden). Ebdas. 715, 13 ff. die Bemerkung, sie seien ohne Sprache.

6) IV, 4, 2, Schl. c. 4.

wendigkeit, die Seele ein Anderes hervorbringen, und sich an das, was unter ihr ist, mittheilen; da sie an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so muss sie einen Theil ihrer selbst an das Sinnliche hingeben, welches ihrer Fürsorge bedarf [1]), und sie kann sich darüber nicht beklagen; die Rückkehr in ihren Urzustand ist ihr ja nicht verschlossen, und überdiess erwächst selbst aus dem irdischen Leben ein Gewinn: die Kenntniss des Diesseitigen, die Entwicklung von Kräften, die im Intelligibeln schlummerten, die vollständigere Würdigung des Höheren, dessen Werth erst die Erfahrung des Bösen in sein volles Licht stellt [2]). Vermöge dieser allgemeinen Nothwendigkeit wenden sich die Seelen dem Sinnlichen zu, zunächst um für dasselbe zu sorgen und es zu erleuchten; aber in dieser Beschäftigung mit den Niedrigeren vergessen sie ihrer selbst, sie richten sich mit ihrem Streben auf das Körperliche, werden ebendadurch von diesem festgehalten, einigen sich mit ihm und treten aus der Einheit des Uebersinnlichen in eine Theilexistenz heraus, indem sie sich der Sorge für einen Theil hingeben [3]). So-

1) Das Nähere hierüber ist uns schon früher vorgekommen.

2) IV, 8, 5. 7. 882, 12. 885, 4. Uebrigens will sich diese Bemerkung mit der später zu belegenden Behauptung nicht recht vertragen, dass die Seele nach der Rückkehr in's Jenseits die Erinnerung an die irdischen Zustände verliere, denn mit der Erinnerung müsste ihr auch die Belehrung durch das Irdische entschwinden. Wir erinnern daran, dass schon Philo die reinsten Seelen aus Wissbegierde in's Erdenleben herabkommen liess.

3) IV, 3, 17. 714, 2. IV, 8, 4. c. 7, 13. Etwas anders III, 9, 2. 657, 17: wenn sich die Seele statt des Höheren auf sich selbst richte, so bringe sie das Nichtseiende (die Materie) als ihr Abbild hervor, sie forme dieses, indem sie es erblicke, und erfreue sich nun so an ihm, dass sie in dasselbe eingehe. Nach IV, 3, 15, Anf. 17 Anf. treten die Seelen beim Herabsteigen in die Sinnenwelt zuerst in den Himmel, als die dem Uebersinnlichen zunächst liegende Region ein, nehmen hier einen Leib an, und geben mittelst desselben zum Niedrigern fort; der Leib, in den eine Seele eintritt, entspricht aber immer ihrer innern Beschaffenheit.

fern nun diese Verbindung mit dem Körperlichen der Seele nicht durch äussere Gewalt, sondern durch ihre eigene Natur und Neigung entsteht, kann dieselbe allerdings als ihre freie That betrachtet, es kann von der Schuld der Seele, von der Vermessenheit ihres Heraustretens aus dem Intelligibeln gesprochen werden [1]. Diess hebt aber, nach Plotin die Nothwendigkeit desselben keineswegs auf, vielmehr ist eben die innere Neigung der Seelen zum Körperlichen selbst ihr Verhängniss, sie werden durch dieselbe, wie mit magischer Gewalt, ohne Wahl und Reflexion, zu der ihnen bestimmten Zeit in den für sie geeigneten Körper herabgezogen [2], indem nach einem ewigen Gesetze jede in den Leib eingeht, der ihrer Beschaf-

---

1) IV, 8, 5, Anf.: ὀ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ... ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκὀσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκὀσιον ἡ ἀνάγκη ... ὀδ᾽ ἡ ἁμαρτία, ἐφ᾽ ᾗ ἡ δίκη ... ὀδ᾽ ὅλως τὸ ἑκὀσιον τῆς καθόδȣ καὶ τὸ ἀκὀσιον αὖ. πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκὀσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ᾽ οἷς ἔπραξε δίκην ... διττῆς δὲ τῆς ἁμαρτίας ὀσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τȣ̃ κατελθεῖν αἰτίᾳ, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι u. s. w. V, 1, 1. 896, 11: ἀρχὴ μὲν ὀν αὐταῖς [ταῖς ψυχαῖς] τȣ̃ κακȣ̃ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βȣληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. τῷ δὴ αὐτεξȣσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ᾽ αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμȣ̃σαι καὶ πλείςην ἀπόςασιν πεποιημέναι ἠγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι u. s. w.

2) S. vor. Anm. und IV, 8, 5: wenn gleich die Seele durch ihre eigene Neigung zum Irdischen herabgezogen wird, könne man doch sagen, Gott sende sie herab, da er doch die letzte Ursache ihres Herabsteigens sei. Genauer IV, 3, 13. 709, 4: τȣ̃ τότε πέμποντος καὶ εἰσάγοντος ὀ δεῖ, ὄτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε, ὄτε (sc. ἵνα ἔλθῃ εἰς τοδί· ἀλλὰ καὶ τȣ̃ ποτὲ ἐνςάντος (wenn der bestimmte Zeitpunkt gekommen ist) οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴσεισιν εἰς ὃ δεῖ, καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, ȣ̃ παραγενομένȣ, οἷον κήρυκος καλȣ̃ντος, κατίασι καὶ εἰςέδυ εἰς τὸ πρόςφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γιγνόμενα οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι ... ἴασι δὲ ὄτε ἑκȣ̃σαι ὄτε πεμφθεῖσαι, ὄτε τὸ ἑκὀσιον τοιȣ̃τον, ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾷν κατὰ φύσιν ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθεσμίας, ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν, ȣ̓ λογισμῷ κινȣ́μενοι. ἀλλ᾽ εἱμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε u. s. w.

fenheit und ihrem Willen entspricht [1]; ihr Herabsteigen ist also nicht allein durch ihren eigenen Drang, sondern auch durch eine allgemeine Nothwendigkeit und durch die Rücksicht auf die Gestaltung der Körperwelt bedingt [2]). Diese drei Gründe fallen aber in Wahrheit zusammen, denn die Natur der Seele ist eben nur desshalb so, weil sie im Weltganzen diese Stelle einnimmt, und ebenso ist ihr Verhältniss zur Körperwelt von dieser ihrer Natur und Stellung nicht verschieden. Das letzte Ergebniss kann daher nur das sein, dass die Seelen in einen Körper eingehen, weil die Seele ihrem Begriff nach das Bindeglied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt bildet, und die Einzel- oder Theilseele ebenso ihrem Begriff nach auf einen bestimmten Theil des Körperlichen bezogen ist.

2. Der Mensch im Zeitleben.

Durch ihre Verbindung mit einem Leib ist zu der Seele ein Fremdartiges hinzugekommen, dem reinen Wesen des Menschen hat sich ein anderes Wesen von entgegengesetzter Beschaffenheit angehängt, die Seele ist aus ihrem ursprünglichen Element in ein neues versetzt und der Nothwendigkeit eines Doppellebens, bald im Diesseits, bald im Jenseits, unterworfen worden [3]). Es ist

---

1) IV, 3, 12, Schl.: *κάτεισι δὲ ὐκ ἀεὶ τὸ ἴσον* [*ψυχῆς*], *ἀλλ᾽ ὁτὲ μὲν πλέον, ὁτὲ δὲ ἔλαττον ... κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάςῃ καθ᾽ ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. ἐκεῖ γὰρ ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ, φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῶον ἄλλη ἄλλο.* Aehnlich c. 13 Anf.

2) IV, 8, 5. 882, 12: *ῥοπῇ αὐτεξυσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως* [der absoluten Ursache] *καὶ τῦ μετ᾽ αὐτὴν κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται.*

3) VI, 4, 14. 1205, 14: *ὐδὲ γὰρ ὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα· ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων, καὶ εὑρὼν ἡμᾶς ... περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν* u. s. w. I, 1, 9, Schl.: *ἀτρεμήσει ὖν ὐδὲν ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων* u. s. w. Dasselbe, mit Hinweisung auf Plato Rep. X, 611,

daher im Menschen ein doppeltes Ich, oder wie Plotin auch wohl sagt, eine doppelte Seele, die höhere, welche rein im Uebersinnlichen lebt, und die geringere, die in den Körper und seine Thätigkeit verflochten ist [1]); oder wenn wir lieber wollen: es sind in einem Jeden drei Menschen, denn die Seele steht in der Mitte zwischen einem Höheren und einem Niedrigern, und ihre Thätigkeit richtet sich bald auf dieses, bald auf jenes, bald auf das Mittlere [2]). Die eigentliche Substanz des Menschen jedoch,

C, ebd. c. 12. 14, 4 ff. IV, 8, 4. 880, 16: *γίγνονται ἐν* [sc. *αἱ ψυχαὶ*] *οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα, παρὰ μέρος βιοῦσαι.* VI, 3, 1. 1131, 12: bei der Aufzählung der sinnlichen Dinge muss man die Seele ausscheiden *ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλόμενος τοὺς πολίτας συντάξαι πόλεώς τινος ... τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρίς.*

1) I, 1, 10. 12, 11: *διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη. θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα. ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται.* Aehnlich c. 7. 9, 12. I, 4, 16 (Unterscheidung des *αὐτὸς* und des *προσεζευγμένον*). VI, 7, 5, 1277, 14: es ist in uns eine doppelte Seele (ein doppelter Mensch), die göttlichere und diejenige, welche sich des Körpers unmittelbar bedient; diese ist ein Abbild und Anhängsel von jener; die höhere Seele tritt nicht aus dem Intelligibeln heraus. IV, 3, 19. 717, 9 (zu Plato Tim. 35, A. 41, D): *ἄλλο ἄρα ἑκάτερον τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν.* Der höhere Theil der Seele wird nach Platonischem Sprachgebrauch (Rep. IX, 589, A) auch als der *ἔνδον* oder *εἴσω ἄνθρωπος* bezeichnet I, 1, 10, Schl. V, 1, 10. 914, 5. Derselben Bezeichnung bedient sich bekanntlich auch Philo und das N. T.

2) II, 9, 2. 362, 1: *ψυχῆς δὲ ἡμῶν* [sc. *δετέον*] *τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὔσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὁτὲ μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὑτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὁτὲ δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον.* V, 3, 3. 927, 4: *τοῦτο γὰρ* [*τὸ λογιζόμενον*] *ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν· τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* VI, 7, 6. 1278, 13: *καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος* [*ἔχει ἐν μιμήσει*] *τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον* (die Idee des Menschen). *ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ*

der wahre Mensch, ist nur unsere höhere Natur [1]), durch sie ist unsere Seele der Seele des All verwandt [2]), sie ist die reine Form, welche vom Sinnlichen nicht berührt wird [3]), sie bleibt auch während des Zeitlebens im Intelligibeln, und lässt nur die niedere Seele, gleichsam an ihr hängend, in die Sinnenwelt herabreichen [4]). Nichtsdestoweniger hat Plotin das Wesen dieses Höheren nirgends ausführlicher untersucht, und auch wenn er uns sagt, dass in demselben wieder zwei Theile zu unterscheiden seien, der *νȣ̃ς*, und die Seele im engeren Sinn, dass dem *νȣ̃ς* die unmittelbare Anschauung des Höheren eigne, der Seele das vermittelte Denken, und dass sich jener zu dieser verhalte, wie die Form zum Stoffe [5]), so kämen wir da-

---

καὶ ȣ̔́τος τῷ τρίτῳ . . . καὶ ἔςιν ἕκαςος καθ' ὃν ἐνεργεῖ (jeder Einzelne ist vernünftig u. s. f. je nachdem er dem vernünftigen u. s. f. Menschen in sich die Herrschaft lässt), *καίτοι πάντας ἕκαςος ἔχει καὶ αὖ ȣ̓κ ἔχει.* Vgl. III, 4, 5. 515, 18: *ἔςι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς.*

1) I, 1, 7. 9, 14: *ἡμεῖς δὲ τὸ ἐντεῦθεν* [sc. *ἄνωθεν*] *ἄνω ἐφεςηκότες τῷ ζώῳ . . . μικτὸν μὲν τὰ κάτω τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον* (Plat. Rep. IX, 588, C).

2) IV, 7, 12, vgl. II, 1, 5. 185, 8: die himmlische Seele und unsere Seelen stehen dem Schöpfer zunächst.

3) I, 1, 2. 2, 11: *εἰ ταὐτόν ἐςι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἶδός τι ἂν εἴη ψυχὴ ἄδεκτον τȣ́των ἁπασῶν τῶν ἐνεργειῶν ὧν ἐποιςικὸν ἄλλῳ* u. s. w. IV, 7, 12. 868, 11.

4) VI, 7, 5, Schl.: *ȣ̓ γὰρ ἐξίςαται τȣ̃ νοητȣ̃* [*ἡ θειοτέρα ψυχὴ*], *ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω, συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον.* Vgl. IV, 7, 13. 8, 8. Daher IV, 3, 12, Anf.: mit Anspielung auf den bekannten Homerischen Vers: *ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς* [*αἱ ψυχαὶ*], *κάρα δὲ αὐταῖς ἐςήρικται ὑπεράνω τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃.*

5) V, 1, 10. 914, 1: *ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει* (im Weltganzen) *τριττὰ ταῦτά ἐςι τὰ εἰρημένα* (das Eine, der Nus und die Seele), *ȣ̔́τω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι . . . ἔςι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις, τελεία δὲ ἡ νȣ̃ν ἔχȣσα. νȣ̃ς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. τὸ δὴ λογιζόμενον τȣ̃το τῆς ψυχῆς . . . χωριςὸν

mit schwerlich viel weiter, wenn uns nicht die Analogie des allgemeinen Verhältnisses, welches zwischen dem *νῦς* und der *ψυχὴ* als metaphysischen Principien stattfindet, und die Vergleichung der Aristotelischen Lehre vom doppelten *νῦς* einige Anhaltspunkte an die Hand gäbe.

Wie ist es nun aber möglich, dass aus diesem schlechthin übersinnlichen Wesen und aus dem Leibe Ein lebendiges Wesen wird, und wie haben wir uns die Erscheinungen dieser Einheit, die sinnliche Empfindung, die Begierde u. s. f., zu erklären? Diese Fragen waren für Plotin nicht ganz leicht zu beantworten, denn durch seinen einseitigen Spiritualismus hat er sich wirklich die Mittel zu ihrer genügenden Lösung abgeschnitten. Indessen wissen wir bereits, wie er der gleichen Schwierigkeit bei der allgemeineren Untersuchung über die Verbindung der übersinnlichen mit der sinnlichen Welt zu entgehen sucht, indem er auf eine substantielle Gegenwart des Intelligibeln im Sinnlichen verzichtet, dafür aber beide als Ursache und Wirkung verknüpft sein lässt. Den gleichen Ausweg schlägt er auch hier ein. Die Seele geht ihm zufolge nicht selbst in den Körper ein, sondern sie lässt nur eine Art von Licht oder Wärme von sich ausgehen, wodurch der Leib belebt, und zu einem Abbild des körperlosen Menschen gestaltet wird [1]. Fragen wir daher,

---

καὶ ϑ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιϑέμενος ἐκ ἂν σφάλλοιτο· ϑ γὰρ τόπον ζητητέον ϑ ἱδρύσομεν u. s. w. Vgl. c. 11. V, 3, 3. 926, 3: *ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι.* (Näheres über diese Stelle und über den Unterschied des mittelbaren und unmittelbaren Denkens überhaupt, im folgenden §.) V, 9, 3. 1030, 1: *ζητήσεις δ' αὖ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἁπλῶν ἤδη ἢ ἔνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δὲ ὡς εἶδος, ὁ νῦς ὁ ἐν αὐτῇ.* Wenn in der ersten von diesen Stellen eine Dreiheit geistiger Kräfte gezählt wird, so geschieht diess nur wegen der Parallele mit den drei metaphysischen Principien, es entsteht aber dadurch eine offenbare Verwirrung, denn das *λογίζεσϑαι* im eigentlichen Sinn ist nicht Sache des *νῦς.*

1) I, 1, 7 Anf.: wie kann das aus Seele und Leib Zusammengesetzte

auf welche Art die Seele im Leib ist, so antwortet Plotin: sie ist in ihm nicht so, wie der Körper im Raume, nicht so, wie die Eigenschaft im Substrat, nicht so, wie der Theil im Ganzen, oder das Ganze in den Theilen, nicht so endlich, wie die sinnliche Form in der Materie; sie ist vielmehr in ihm, wie die wirkende Kraft in ihrem natürlichen Organ, oder wie das Feuer in der erwärmten und beleuchteten Luft; wesshalb es allerdings genauer wäre, wenn man nicht sagte, die Seele sei im Leibe, sondern der Leib sei in der Seele [1]. Und da nun weder alle Kräfte der Seele von der Art sind, um auf den Leib zu

(τὸ συναμφότερον) bewegt werden, wenn die Seele als solche es nicht wird? ἢ τὸ συναμφότερον ἔςαι τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι, οὐχ αὐτὴν δοῦσαν τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιοῦσαν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζώου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζώου πάθη εἴρηται. Vgl. c. 8. 10, 12 (von der Weltseele): φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτὴ εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. πρῶτον δὲ εἴδωλον αἴσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὖ πᾶν ἄλλο γένος λέγεται ψυχῆς ἕτερον ἀφ' ἑτέρου ἀεὶ καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως. VI, 4, 15. 1204, 14: σώματος ... τῇ οἷον γειτονείᾳ καρπωσαμένου τι ἴχνος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ' οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης. VI, 7, 5. 1277, 6: ἡ δὲ ψυχὴ ... ἅτε οὖσα ... ἄνευ τοῦ σώματος ἄνθρωπος ἐν σώματι δὲ μορφώσασα κατ' αὐτὴν, καὶ ἄλλο εἴδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα.

1) IV, 3, 20—25; vgl. besonders c. 21. 720, 18: τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ. c. 22, Anf.: φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεςι τῷ ἀέρι· καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεςι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἕςηκε μὲν αὐτὸ τὸ δὲ παραῤῥεῖ, καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχον ... ὥςε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτὶ ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. VI, 4, 16: das Sein der Seele im Leibe ist nicht räumlich zu verstehen, die Seele bleibt an ihrem Ort, nur der Leib ist es, der an ihr Antheil bekommt, aber doch ist diese Verbindung mit dem Leibe vom Uebel, weil sie wesentlich eine Beschränkung ihrer Wirksamkeit auf den Leib ist.

wirken, noch auch alle Theile des Leibes der gleichen seelischen Einwirkung bedürfen, so kann, strenggenommen, nur die Gegenwart gewisser psychischer Kräfte, theils im ganzen Leib, theils in bestimmten Organen behauptet werden [1]. Doch will Plotin damit nicht eine wirkliche Vertheilung der Seele an die verschiedenen Organe lehren, sie soll vielmehr immer als Ganzes wirken, wenn auch nicht jedes Organ alle ihre Kräfte aufnehmen kann [2]. Indessen sind hiemit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, selbst wenn man die Denkbarkeit dieser Bestimmungen zugiebt. Die Seele wirkt im Leib und durch den Leib, aber wer ist das eigentliche Subjekt dieser Wirkung? Der Leib als solcher kann es nicht, oder wenigstens nicht allein sein, denn Empfindung, Begierde u. s. f. sind keine blos körperlichen Bewegungen; ebensowenig scheint es aber auch die Seele sein zu können, denn wie sollte sie von körperlichen Zuständen berührt werden? Plotin kann nicht umhin, diess selbst zu bemerken. Da die Seele, sagt er [3], bei ihrer Einwirkung auf den Körper doch für sich bleibt, so kann kein Uebles, was der Mensch thut oder leidet, auf sie zurückgeführt werden; überhaupt aber kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Theil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist

1) IV, 3, c. 22 f.

2) IV, 3, 3: die Einzelseelen sind nicht in derselben Weise Theile der allgemeinen Seele, wie etwa die Seele im Finger ein Theil von der ganzen Seele des Menschen genannt werden könnte; denn im letztern Fall (692, 8) ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἐστι ἡ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα. Es entstehe daher hier keine wirkliche Theilung, ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσὶν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι (ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως) ἀλλὰ τὸ αὐτὸ, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἅπασαι, τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι u. s. w. IV, 2, 1 Schl. s. o.

3) I, 1, 9, Anf.

eine immaterielle Form (ein εἶδος), einer Form aber können wir keinerlei Unordnung oder Leiden beilegen [1]). Wie sind dann aber die leidentlichen Zustände, die Affekte, die Begierden, die Empfindungen zu erklären? Die Antwort Plotin's ist in allen diesen Fällen eine und dieselbe: blos der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihm vorgeht, wahrnehmen. Wenn wir körperliche Lust oder Unlust empfinden, so ist es nur der Leib und das animalische Lebensprincip [2]), worin diese Zustände sind, die Seele hat von denselben eine leidenslose Wahrnehmung; die Unlust entsteht, wenn eine Losreissung des Körpers von der Seele, die Lust, wenn eine Verbindung des Körpers mit der Seele wahrgenommen wird; was diese Zustände wahrnimmt, ist die Seele, das Subjekt derselben dagegen ist nur das aus dem Leib und dem Schattenbild der Seele Zusammengesetzte, denn diesem entsteht Schmerz, wenn seine Zusammensetzung zerrissen, Lust, wenn sie befestigt wird [3]). Dasselbe gilt von der sinnlichen Wahrnehmung: nicht die sinnlichen Dinge selbst sind es, die von der Seele wahrgenommen werden, sondern nur die Eindrücke, welche die Dinge auf ihre Sinnlichkeit hervorgebracht haben [4]), und eben dess-

1) III, 6, 1. 4. Der Titel dieser Schrift lautet: π. ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων.

2) „Φύσις“ vgl. das oben aus I, 1, 7 Angeführte. Die Bedeutung des Worts schliesst sich an den stoischen Sprachgebrauch an, über den unsere 1. Abthl. S. 97. zu vgl.

3) IV, 4, 18. c. 19, Anf.: εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζώου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ... καὶ ἠλγίνθη μὲν ἐκεῖνο (λέγω δὲ τὸ ἠλγύνθη τὸ πέπονθεν ἐκεῖνο) ... ᾔσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐφεξῆς οἷον κεῖσθαι· πᾶσα δὲ ᾔσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα.

4) I, 1, 7. 9, 5: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον, νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα.

halb bedarf sie der Sinneswerkzeuge, als des Vermittelnden (*μέσον ἀνάλογον*) zwischen ihr selbst und dem Objekt, weil sie für sich vom Körperlichen nicht afficirt werden kann [1]. Die Wahrnehmung ist daher nicht ein Abdruck der Gegenstände in der Seele, sondern ein Innewerden der von ihnen bewirkten sinnlichen Zustände, und die Seele selbst verhält sich darin nicht leidend, sondern thätig, wie immer [2]. Erst mit dem Gedächtniss treten wir in den Kreis der Thätigkeiten ein, welche der Seele allein angehören; dasselbe beruht nämlich nach Plotin nicht auf dem Zurückbleiben sinnlicher Eindrücke, sondern auf einer geistigen Thätigkeit [3]; das Seelenvermögen, dem es angehört, ist die Einbildungskraft (*φανταστικόν*); es ist aber eine doppelte Einbildungskraft zu unterscheiden, die der niedern und die der höheren Seele, jene bewahrt die sinnlichen Bilder, diese die Gedanken [4]. Dagegen gehört die sinnliche Begierde (*ἐπιθυμία*) wieder zu jenen Erscheinungen, die zwischen Seelischem und Leiblichem zweideutig in der Mitte stehen. Der Leib für sich würde überhaupt kein Verlangen empfinden, die Seele für sich kein Verlangen nach Sinnlichem; dieses kann ursprünglich nur dem Leibe zukommen, welcher durch seine Verbindung mit der Seele mehr als blos körperliche Bewegungen erhalten hat. Durch diese Bewe-

---

1) IV, 4, 23. 772, 9 ff.

2) IV, 6, 1 f., besonders c. 2, Anf.: *τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι.* Gesicht, Gehör u. s. f. sind nicht *πείσεις*, sondern *ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι*, es sind (839, 6) *τὰ μὲν πάθη, τὰ δ', ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι.* Fragt man freilich weiter, so kommt man auf sehr unzulängliche Vorstellungen, wenn Plotin hier z. B. über das Hören sagt, durch die Stimme werden gewisse Figuren in der Luft gebildet, welche die Seele lese.

3) IV, 6, 3.

4) Näheres hierüber IV, 4, 28 – 31.

gung des Leibes erzeugt sich ein Begehren in dem benachbarten untersten Theil der Seele (ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγὺς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δȣ̃σαν τὸ ἴχνος). Die Wahrnehmung dieses Begehrens bringt in der (höheren) Seele eine Vorstellung hervor, in Folge deren sie nun die Begierde entweder befriedigt oder zurückdrängt. Das Leidende ist auch hier nur der Körper, die Begierde selbst aber entsteht in dem sinnlichen Theile der Seele (der φύσις) in Folge seiner Sorge für den so afficirten Körper [1]). Der körperliche Hauptsitz der Begierde ist (nach Plato) in der Gegend der Leber [2]). Aehnlich verhält es sich mit dem Muthe (θυμὸς), dem Plotin, mit Plato, im Herzen seinen Sitz anweist, ohne im Uebrigen der Platonischen Beschreibung desselben etwas Erhebliches beizufügen [3]). Aber auch die höheren Thätigkeiten der ethischen Tugend werden nur dem Gemeinsamen, nicht der Seele für sich beigelegt [4]), und ebendahin werden wir den Ursprung des Selbstbewusstseins verlegen müssen, wenn von diesem gesagt wird: der Nus und die höhere Seele könne wirken, auch wenn wir uns dessen nicht bewusst seien, denn das Bewusstsein sei nur der Reflex der Geistesthätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt [5]). Wird endlich die

---

1) IV, 4, 20.

2) IV, 4, 28. 780, 10.

3) IV, 4, 28. 780, 13 ff.

4) I, 1, 10. 12, 17: αἱ δὲ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει ἔθεσι δὲ ἐπιγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι τȣ̃ κοινȣ̃· τȣ́τȣ γὰρ αἱ κακίαι ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι.

5) I, 4, 9. 71, 7: ἐνεργȣ̃ντος ἐκείνȣ [τȣ̃ νοȣ̃ντος] ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς. (c. 10) λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιȣ̃ν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δεῖ καὶ περὶ τȣ́των. αὐτὸς δὲ ὁ νȣ̃ς διὰ τί ȣ̓κ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τȣ̃ νοήματος καὶ τȣ̃ ἐνεργȣ̃ντος τȣ̃ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέν-

Seele als solche auch von der Schuld des Irrthums befreit, und nur das „Gemeinsame“ damit belastet [1]), so erhellt nur um so mehr, welche Rolle dieses Gemeinsame hier spielt; nur um so unerklärlicher wird es aber freilich auch, dass die Seele eine Verbindung mit dem ihr so fremdartigen Körper eingeht, und dass aus dieser Verbindung gemeinsame Lebenszustände entstehen, für die doch weder der Leib noch die Seele das eigentliche Subjekt sein soll.

Sind diese Schwierigkeiten zu tief in Plotin's System begründet, als dass ihm ihre Ueberwindung möglich sein konnte, so scheint Dieser an einem andern Punkte, bei der Frage nach dem freien Willen, die Schwierigkeiten, trotz aller früheren Verhandlungen über diesen Gegenstand, theils gar nicht, theils nur unvollständig, bemerkt zu haben. Dass der Wille frei, dass die Tugend herrenlos sei, dass Jeder die Schuld seiner Handlungen selbst trage, diess ist Plotin, wie der ganzen Platonischen Schule, eine der gewissesten und wesentlichsten Wahrheiten [2]),

---

τος πάλιν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ. Wie nun der Gegenstand um nichts weniger wirklich ist, wenn der Spiegel weggenommen wird, so finde auch die Thätigkeit der Seele um nichts weniger statt, wenn der Spiegel des Selbstbewusstseins durch körperliche Störungen zerschlagen werde. Vgl. IV, 4, 4. 745, 5. M. vgl. hiemit, was Plotin über den Zustand der Ekstase und das Leben nach dem Tode sagt.

1) I, 1, 9: wenn die Seele als solche fehlerlos ist, wie ist ein Irrthum und ein fehlerhaftes Handeln möglich? Die Antwort (11, 10) lautet: ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὖσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν ... ὁ δὲ τοῦς ἢ ἐφήψατο [sc. τῆς φαντασίας]; ἢ ὥστε ἀναμάρτητος· ἢ οὕτω δὴ λεκτέον ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὔ, ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν ... Die Thätigkeit der höheren Seele ist nur das Denken; αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ (ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο) παθημάτων.

2) Man vgl. z. B. II, 3, 9. 15. 253, 2. 260, 18. IV, 4, 39, Anf. III, 1, 7 f., wo die Platonischen Aussprüche: ἀρετὴ ἀδέσποτον, αἰτία ἑλομένου u. s. f. wiederholt werden.

eine Thatsache, welche im Wesen des Menschen so unmittelbar begründet ist, dass er geradezu behauptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine selbständigen und selbstthätigen Subjekte, sondern nur von aussen bewegte Theile des Weltganzen [1]. Aber seine weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete sind nicht sehr gründlich ausgefallen. Die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Vorsehung oder dem Weltzusammenhang wird nur sehr im Allgemeinen mit der Bemerkung beantwortet: die Tugend sei frei, aber ihre Werke seien in den Zusammenhang des Ganzen mitverflochten [2], Jeder spiele seinen eigenen Charakter, aber er werde von dem Dichter des Weltdrama's genau in der Rolle verwendet, für die er am Besten tauge [3]. Ferner wiederholt sich auch bei Plotin der Widerspruch der Platonischen Lehre, dass zwar die Tugend herrenlos, und das Böse selbstverschuldet sein soll, dass aber doch zugleich gesagt wird, alles Böse sei unfreiwillig, und nur das vernünftige Handeln sei ein freies [4], und es wird kaum genügen, wenn zur Lösung dieses Widerspruchs bemerkt wird [5]: die Unfreiwilligkeit des Fehlers hebe

---

1) III, 1, 4. 417, 101: wenn Alles der Nothwendigkeit unterworfen ist, ἓν ἔςαι τὰ πάντα. ὥςε ὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς ὔτε τι ἡμέτερον ἔργον, ὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοὶ, ἀλλ᾽ ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλεύματα, ὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς u. s. w. c. 5. 419, 3 (gegen astrologischen Fatalismus): πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο ῥητέον, ὅτι καὶ ὗτος ... ἐκείνοις ἀνατίθησι τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη κακίας τε καὶ ὁρμὰς, ἡμῖν δὲ ὐδὲν διδοὺς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι ἀλλ᾽ ὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ᾽ αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον.

2) IV, 4, 39 s. o.

3) III, 2, 17 ziemlich weitläufig ausgeführt.

4) I, 8, 5. 143, 15. III, 1, 9 f. III, 2, 10 Anf. VI, 8, 3. Das ganze achte Buch der sechsten Enneade handelt über das ἐφ᾽ ἡμῖν, zunächst mit Beziehung auf die Frage, ob den Göttern freier Wille beizulegen sei.

5) III, 2, 10.

die eigene Urheberschaft des Thäters nicht auf, dieser sei schuldig, weil er das Böse selbst thue. Wenn wir endlich bei Plato und Aristoteles eine genauere Bestimmung darüber vermisst haben, welchem Theil der Seele der freie Wille eigentlich angehört, so setzt uns auch Plotin hierüber nicht in's Klare. Sofern wir an der Identität des Freien mit dem Vernünftigen festhalten, müsste der freie Wille schon der körperlosen Seele zukommen, und hiemit würde es wohl übereinstimmen, dass die Seelen vor dem Eintritt in einen Leib ihre Lebensloose mit Freiheit wählen sollen. Anderntheils will es aber hiezu nicht passen, dass gerade die Urheberschaft des Bösen vorzugsweise auf den freien Willen geschoben wird [1], denn die Seele als solche soll ja irrthums- und fehlerlos sein. So sitzen wir auch hier am Ende zwischen den zwei Stücken nieder, in welche die Einheit des menschlichen Wesens unserem Philosophen immer wieder auseinanderbricht [2].

---

1) Z. B. III, 1, 4 Schl.: *ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαςον ἕκαςον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάςȣ καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτȣ̃ ἑκάςȣ, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γȣ̃ν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.* Vgl. die Nachweisungen, die früher aus Anlass der Theodicee gegeben wurden.

2) Einige weitere psychologische Bestimmungen werden uns im folgenden §. begegnen. Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der Plotinischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen giebt Vacherot I, 545 ff. Doch legt derselbe, wie ich glaube, unserem Philosophen eine zu entwickelte und zu fest schematisirte Theorie bei, und auch der neuplatonischen Schule überhaupt lässt sich das psychologische Schema nicht zuschreiben, in dem Vacherot III, 360 ihre Seelenlehre zusammenfasst: 1) Vermögen des Leibs: Bewegung, Ernährung, Reproduktion, Leiden; 2) Vermögen des animalischen Princips (*ζῶον*): Begierde, Sinnesempfindung; 3) Vermögen der Seele: Einbildungskraft, Gedächtniss, Meinung, Reflexion (*λογισμὸς*), Vernunft, Wille; 4) Vermögen des Nus: Denken, Contemplation; 5) Vermögen des Göttlichen im Menschen: die Liebe, die Ekstase. Ein Theil dieser sog. Vermögen bezeichnet gar keine Vermögen, sondern Thätigkeiten,

Kommt es aber selbst während des irdischen Lebens zu keiner wahren Einheit der Bestandtheile, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, so werden diese mit dem Ende desselben unmittelbar wieder auseinandergehen, und es wird

3. die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt

erfolgen.

Es ist diess eine einfache Folge aus allem Bisherigen. War die Seele vor diesem Leben ohne den Körper, so wird sie auch nach demselben ohne ihn sein können, und ist das gegenwärtige Leben eine Störung ihres ursprünglichen Zustands, so werden wir in dem Verlassen dieses Lebens nur die Rückkehr in ein höheres und naturgemässeres Dasein erblicken können. Insofern konnte sich Plotin, von seinem Standpunkt aus, aller Beweisführung für ein Fortleben nach dem Tode entschlagen. Indessen hat er nicht unterlassen, auch dieser Forderung in einer eigenen Schrift [1]) zu genügen, für die ihm aber freilich Plato wenig neuen Stoff übriggelassen hat; er zeigt ausführlich, dass die Seele nichts Körperliches, mithin auch nichts Zusammengesetztes, mithin unauflöslich sei [2]), er wiederholt die Platonischen Sätze von der Unvergänglichkeit dessen, was Princip des Lebens und der Bewegung ist (c. 9), er verweist uns auf diejenigen Zustände und Thätigkeiten, in denen die Seele ihr Wesen rein darstelle, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen, ihr Heimathrecht in einer höheren Welt beurkunde

bei andern ist die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, willkührlich und unlogisch; wie kann endlich das obige Schema der alexandrinischen Schule schlechtweg beigelegt werden, da die Vertreter dieser Schule unter einander in dieser Beziehung gar nicht durchaus übereinstimmen?

1) *Π. ἀθανασίας ψυχῆς.* Enn. IV, 7.

2) A. a. O. c. 2—8. vgl. c. 11. 12. I, 1, 2, wo die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Leidenslosigkeit, und diese daraus bewiesen wird, dass sie reine Form ist.

(c. 10), er bemerkt endlich, wenn alle Seelen sterblich wären, so müsste längst Alles in's Nichts zurückgesunken sein, sei aber irgend eine, z. B. die Weltseele, unsterblich, so müsse es unsere Seele, da sie gleiches Wesens sei, auch sein (c. 12). So wesentlich es aber hienach der Seele ist, unsterblich zu sein, so undenkbar ist eine Wiederherstellung des Körpers, eine Verewigung des Kerkers, in dem sich die Seele jetzt befindet; wesshalb wir es ganz in der Ordnung finden werden, wenn der Auferstehungsglaube unserem Philosophen nicht weniger anstössig ist, als er der griechischen Denkweise überhaupt war [1]).

Anders verhält es sich mit der verwandten Lehre, welche Plotin von Plato und den Pythagoreern entlehnt hat, der Lehre von der Seelenwanderung. Diese passt vollkommen in sein System. Wie die Seelen ursprünglich durch ihre Neigung zum Sinnlichen in die Leiber herabgezogen worden sind, so werden auch beim Austritt aus dem Leibe diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt nicht befreit haben, naturgemäss darin festgehalten, und in neue Leiber versetzt, die ihrer inneren Beschaffenheit entsprechen. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht; wenn sie den Körper verlassen hat, sucht sie einen Ort für sich, und ist sie nun nicht fähig, sich in's Uebersinnliche zu erheben, so wird sie sich wieder in einem Körper, und zwar in dem Körper niederlassen, der am Besten für sie taugt [2]). Die Seele durchwandelt in den verschiedensten

1) III, 6, 6. 565, 6: ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος ȣ μετὰ σώματος ἀνάϛασις· ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος, μετάϛασίς ἐϛιν ἐξ ἄλλȣ εἰς ἄλλον ὕπνον οἷον ἐξ ἑτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθὴς, ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων.

2) IV, 3, 13, Anf.: τὸ γὰρ ἀναπόδραϛον καὶ ἡ δίκη ȣ̔́τως· ἐν φύσει κρατȣσῃ ἴεται ἕκαϛον ἐν τάξει πρὸς ὅ ἐϛιν ἕκαϛον γενόμενον εἰ-

Gestalten die ganze Welt, und jede dieser Gestalten ist durch die in ihr vorherrschende Thätigkeit bestimmt; im Menschen nun sind mehrere verknüpft, er führt neben dem höheren auch ein animalisches und vegetatives Leben; verlässt die Seele den Leib, so wird sie dasjenige, worauf sich ihre Thätigkeit vorzugsweise gerichtet hat [1]. So mag es denn allerdings geschehen, dass eine Seele in Folge ihrer ausgezeichneten Schlechtigkeit ganz in die Materie versinkt, und in untermenschlichen Zuständen erstirbt [2], dass sie vom menschlichen in einen thierischen, selbst in einen Pflanzenleib übergeht [3]; wobei Plotin die

---

δωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου. c. 15, Anf.: die Seelen kommen in Körper αἱ μὲν ἀπ᾽ οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω αἱ δὲ ἀπ᾽ ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσκρινόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἤρκεσεν ἆραι ἐντεῦθεν διὰ βαρύτητα καὶ λήθην πολὺ ἐφελκομέναις ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη. γίγνονται δὲ διάφοροι u. s. f. c. 24, Anf.: ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται [ἡ ψυχή]; ἢ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἔσται οὗ οὐκ ἔστι τὸ δεχόμενον ὁπωσοῦν ... ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἥκειν δεῖ τὸ διάφορον ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης ... φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων [τὴν δίκην] ἀγνοῶν ἐφ᾽ ἃ παθεῖν προσήκει ἀστάτῳ μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμὼν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἑκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Dass der Eintritt in die Leiber kraft eines unwiderstehlichen innern Zugs erfolgen soll, ist früher bemerkt worden.

1) III, 4, 2, Anf.: πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ [ἡ ψυχὴ] ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν, ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ. τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἑαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ᾽ ἄλλα ἀργεῖ, ἔξω γάρ. ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χείρω, ἀλλὰ σύνεστιν ... ἐξελθοῦσα δὲ ὅ τι περ ἐπλεόνασε τοῦτο γίγνεται.

2) I, 8, 13. 154, 10: ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό .... ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς ἴοι ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν οὐκ ἔτι κακίαν ἔχει ἀλλ᾽ ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ. ἀποθνήσκει οὖν ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι· καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ, καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ, ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς, καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ᾅδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν.

3) III, 4, 2. 514, 4: ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν πάλιν ἄν-

Aristotelische Einwendung, dass eine Menschenseele (der λόγος ἀνθρώπου) nicht zur Thierseele werden könne, mit der Bemerkung abwehrt: da die Seele an sich Alles sei, so könne sie auch Alles werden, je nachdem sie das eine oder das andere Element in sich zum herrschenden mache, und sich in ihrer Thätigkeit darnach bestimme, wenn eine Seele thierisch geworden sei, vermöge sie nur noch einen Thierleib zu bilden [1]). Andere Seelen suchen sich wieder menschliche Leiber, je nach ihrer Beschaffenheit [2]), sie wählen sich, wie Plato es darstellt, ihren Dämon und ihr Lebensloos, d. h. der Leib und das Leben, in welches sie eintreten, bestimmt sich nach ihrem Wollen und ihrem inneren Zustand [3]). Eine dritte Klasse geht in den Himmel über, und wird auf die Gestirne versetzt, um von da aus das Weltall zu beschauen, jede Seele auf dasjenige, welches ihrer Lebensrichtung und den in ihr wirkenden Kräften entspricht; denn die Kräfte der Seele bilden nicht blos die intelligible Welt, sondern auch das System der Weltseele in sich ab, und wie dieses nach den verschiedenen Kräften in mehrere Sphären, theils feste, theils bewegte, getheilt ist, so auch die Seele in ihrer Art; je nachdem daher diese oder jene Kraft in ihr herrscht, wird ihr das Leben auf diesem oder jenem Himmelskörper gemäss sein. Die reinsten Seelen endlich erheben sich schlechthin über die Sinnenwelt, und kehren in ihre ursprüngliche, übersinnliche Heimath zurück [4]).

θρωποι, ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν ζῶα ... εἰ δὲ μηδὲ αἰσθήσει μετὰ τούτων ἀλλὰ νωθείᾳ αἰσθήσεως μετ᾽ αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἢ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικὸν καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι. Vgl. c. 3.

1) VI, 7, 6 f.

2) Vorletzte Anm. und III, 2, 13.

3) III, 4, 5, Anf.: ἀλλ᾽ εἰ ἐκεῖ αἱρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται; u. s. w.

4) III, 4, 6. 518, 16 ff. vgl. V, 8, 3, Schl.: die Götter und die Seligen

Dieser ganze Verlauf hat aber nicht blos physische, sondern ebensosehr ethische Bedeutung: es ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit, das die Seelen in diejenigen Körper und Lebensschicksale führt, welche zur Vergeltung ihrer Thaten geeignet sind [1]), und auch alles Einzelste ist ganz streng nach diesem Gesetze bestimmt; wer der Sinnlichkeit gelebt hat, der wird nicht nur überhaupt ein Thier oder eine Pflanze, sondern auch genau dasjenige Thier, welches seiner eigenthümlichen Lebensweise entspricht: sinnliche Menschen, sagt Plotin, Platonische Scherze dogmatisirend, die dabei heftig gewesen sind, werden wilde Thiere, je nach der Art ihrer Fehler, dieses oder jenes, Schlemmer und Wüstlinge werden gefrässige und geile Geschöpfe, leidenschaftliche Musikliebhaber Singvögel, unphilosophische Astronomen hochfliegende Vögel, unvernünftige Könige Adler, ruhige Bürger, falls sie es nicht wieder bis zum Menschen bringen, Bienen oder ähnliche gesellige Wesen [2]). Ebenso werden die menschlichen Lebensloose mit peinlicher Genauigkeit nach dem Gesetz der Wiedervergeltung abgemessen: schlechte Herren werden Sklaven, Reiche, die ihr Vermögen übel angewendet haben, werden arm, wer einen Mord begangen hat, wird wieder gemordet, wer seine Mutter getödtet hat, wird ein Weib, um von seinem Sohn getödtet zu werden, wer einer Frau Gewalt angethan hat, wird es, um dieselbe Gewalt zu erleiden [3]). Neben dieser Vergeltung in den neuen Leibern nimmt endlich Plotin auch noch Zwischenzustände an, welche demselben Zweck gewidmet sind, und ausgezeichneten Verbrechern

---

im Jenseits haben kein diskursives Wissen, sondern durchaus reale Anschauung der Ideen. Ich führe die Stelle später noch an.

1) IV, 3, 24 s. o.

2) III, 4, 2, 514, 4 ff. vgl. Plato Phädo 82, A. Tim. 91, D, Rep. X, 620.

3) III, 2, 13.

geschärfte Qualen bringen sollen [1]. Dass übrigens diese ethische Betrachtung des Zustands nach dem Tode der physikalischen nicht widerspricht, braucht kaum bemerkt zu werden; nach Plotin ist ja auch die letztere durch das ethische Gesetz bestimmt, wornach jede Seele in den ihrem Zustand angemessensten Körper eintritt.

Auch hiebei wiederholt sich jedoch, abgesehen von allem Andern, die gleiche Schwierigkeit, welche uns schon früher in der Plotinischen Anthropologie aufstiess. Die Seele soll von diesem Leben in ein anderes, bald ein menschliches, bald ein über- oder untermenschliches übergehen, und für das, was sie in diesem Leben gethan und wozu sie sich gemacht hat, in jenem den Lohn erhalten. Aber was ist diese Seele? Die Seele ist ja nach Plotin während des Zeitlebens nicht ein einfaches, sondern ein sehr zusammengesetztes Wesen; was ist nun das eigentliche Subjekt des jenseitigen Lebens, der Seelenwanderung und der Vergeltung? Die Identität des Subjekts wäre offenbar am Besten gewahrt, wenn es das ursprüngliche Seelenwesen allein wäre, welches durch alle die wechselnden Lebenszustände hindurchgeht, die Seelenwanderung dagegen scheint nur für das Zusammengesetzte zu passen, und die Vergeltung scheint nur dieses betreffen zu können, da in ihm allein die Sinnlichkeit ist, die es in neue Leiber herabzieht, und ihm allein die Handlungen zukommen, für die es bestraft wird. In dieser Rücksicht entscheidet sich auch Plotin für die letztere Annahme, kann aber natürlich ein fortwährendes Hinüber-

1) III, 4, 6. 519, 2: nach dem Tode kommen die Seelen in denselben Zustand, in dem sie vor ihrer Geburt waren: εἶτα ὥσπερ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὸν μεταξὺ τῆς ὕστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεστιν [ὁ δαίμων]· ἢ οὐδὲ βίος αὐταῖς ἀλλὰ δίκη; IV, 8, 5. 882, 9: τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμετρον εἶδος μείζονος καὶ τῆς δίκης ἠξίωται ἐπιστασίᾳ τιννυμένων δαιμόνων. Vgl. Plato Rep. X, 614, D ff.

schwanken zur entgegengesetzten nicht vermeiden. Das, was fehlt und für seine Fehler bestraft wird, ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht die Seele in ihrem reinen Wesen, sondern nur das Ganze, was aus ihr und den niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist [1]), und dazu passt es ganz gut, wenn er sagt [2]): bei der Trennung der höheren Seele vom Leibe, begleite sie die von ihr ausgestrahlte niedere. Auch das würde nicht unmittelbar widersprechen, wenn die Fortdauer der Verbindung zwischen der höheren und der niederen Seele anderswo auf diejenigen beschränkt wird, welche sich nicht vom Sinnlichen befreit haben, wogegen sich bei den Andern jenes Band mit dem Tod löse, und die niedere Seele in die Seele des All zurückkehre [3]). Aber doch wird die Fortdauer der Persönlichkeit, gerade bei denen, welche in die übersinnliche Welt kommen, dadurch sehr zweifelhaft. Noch bedenklicher lautet in dieser Beziehung, was über die Erinnerung der Abgeschiedenen an das diesseitige Leben gesagt wird. Da nämlich im Intelligibeln keine Veränderung und keine Zeit ist, so muss mit dem Eintritt in dasselbe das Zeitleben, und ebendamit auch die Erinnerung, in einem schlechthin gleichförmigen, rein auf das übersinnliche Objekt gerichteten Denken erlöschen.

---

1) I, 1, 12, Anf.: wie ist die Fehlerlosigkeit der Seele mit der Lehre von den zukünftigen Strafen zu vereinigen? Antwort: fehlerlos ist die Seele, sofern sie ihrem reinen Wesen nach, fehlbar, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem Sinnlichen betrachtet wird. *Πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τῦτό ἐςι τὸ διδὸν δίκην, ἐκ ἐκεῖνο.*

2) I, 1, 10. 12, 16: *ὅταν αὕτη [ἡ χωριςὴ ψυχὴ] παντάπασιν ἀποςῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθεν συνεπομένη.*

3) IV, 7, 14. 870, 15: *εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπε ψυχὴν τριμερῆ ἔσαν τῷ συνθέτῳ λυθήσεσθαι, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προςπλασθὲν ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τέτῳ συνέσεσθαι ἐπὶ πλεῖςον. ἀφειμένον δὲ τὸ χεῖρον ἐδὲ αὐτὸ ἀπολεῖσθαι ἕως ἂν ᾖ ὅθεν ἔχει τὴν ἀρχήν· ἐδὲν γὰρ ἐκ τῦ ὄντος ἀπολεῖται.*

Plotin will daher eine Erinnerung an dieses Leben nur den Seelen zugestehen, welche sich nicht in's Uebersinnliche erheben, oder es wieder verlassen; wobei er übrigens richtig bemerkt, dass diese Erinnerung, besonders im letztern Fall, durch alles Dazwischenliegende grossentheils verwischt sein müsste [1]. Im Zusammenhang damit wird auch die Platonische Lehre von der Wiedererinnerung beseitigt [2], weil das Denken etwas Anderes sei, als das Gedächtniss, und weil es dieses nur mit dem Zeitlichen und Veränderlichen zu thun habe, in Beziehung auf das Ewige dagegen wohl eine Erneuerung der Denkthätigkeit, aber keine Erinnerung statthabe. Aber so folgerichtig diese Bestimmungen sein mögen, so können doch auch sie nur dazu dienen, den Zusammenhang zwischen diesem und dem jenseitigen Leben zu zerreissen, und den Dualismus der Plotinischen Anthropologie in's Licht zu stellen.

Verhält es sich aber so mit dem diesseitigen Leben, ist die Seele nur durch eine Verdunklung ihres ursprünglichen Wesens in dasselbe versetzt worden, kann sie auch während ihrer Verbindung mit dem Leibe nie aufhören, ihn als ein Fremdartiges und Störendes zu betrachten, darf sie nur dann eine Rückkehr in ihren Urzustand hoffen, wenn sie gänzlich von der Sinnlichkeit befreit ist, so entsteht ihr ebendamit die Aufgabe, selbstthätig auf diese Befreiung hinzuwirken, und dem Ziel nachzustreben, das ihr durch ihre Natur gesteckt ist. Wie diess möglich ist, hat der dritte Theil des Plotinischen Systems zu zeigen.

---

1) IV, 4, 1—5 vgl. IV, 3, 27. 32.

2) IV, 3, 25.

§. 54.

C. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt.

Es gehören hieher im Allgemeinen diejenigen Untersuchungen, welche man sonst unter dem Namen der Ethik zusammenfasst, die obige Benennung scheint jedoch bezeichnender, sowohl für den Umfang als für den Inhalt dessen, was wir an dieser Stelle bei Plotin finden. Einestheils nämlich stossen wir hier auf Manches, was nicht zur Ethik im engeren Sinne gehört, aber doch auch nicht von ihr zu trennen ist, wie die Erörterungen über das theoretische Leben und die Religion, anderntheils wird das eigenthümlich Ethische, die Darstellung der praktischen Thätigkeit, von Plotin auffallend vernachlässigt; beides aber nur desshalb, weil eben nach seiner Ansicht die Bestimmung des Menschen weit weniger in der sittlichen Gestaltung der Wirklichkeit, als in der Flucht aus derselben, weit weniger in der Praxis, als in der Theorie liegt. Von diesem Standpunkt aus müssen wesentliche Theile der älteren Ethik, die gesammte Tugendlehre und die Politik, ihre Bedeutung grossentheils verlieren, um so mehr müssen dagegen die Fragen nach der Vereinigung des Geistes mit dem Uebersinnlichen und nach den Hülfsmitteln dieser Vereinigung in den Vordergrund treten.

Wollen wir nun Plotin's Lehre über diese Gegenstände näher kennen lernen, und fragen wir zuerst, wie

1. das Ziel der menschlichen Thätigkeit

von ihm bestimmt wird, so trifft er hier im Wesentlichen mit älteren, namentlich mit den stoischen Lehren vom höchsten Gut und der Glückseligkeit zusammen. Das höchste Gut ist für jedes Wesen seine naturgemässe Thätigkeit, für ein aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetztes Wesen die naturgemässe und mangellose Thä-

tigkeit des Besseren in ihm [1]). Die Glückseligkeit besteht nicht in der Lust (εὐπάθεια, ἡδονή), auch nicht in der Ataraxie, nicht einmal schlechthin in dem naturgemässen Leben oder der naturgemässen Thätigkeit ohne nähere Bestimmung, denn in allen diesen Fällen müsste man auch den Thieren, am Ende selbst den Pflanzen Glückseligkeit beilegen; selbst die Definition der Glückseligkeit durch „vernünftiges Leben" ist formell ungenügend; dieselbe ist vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach das vollkommene, oder dasjenige Leben, welchem nichts zum Begriff des Lebens Gehöriges fehlt, welches nicht blos ein Abbild des wahren und höchsten Lebens, sondern dieses selbst ist [2]). Das vollkommene Leben werden wir aber nur im Denken und seiner Thätigkeit suchen können, nur in ihm besteht daher auch die Glückseligkeit, und nur denkende Wesen sind der Glückseligkeit fähig [3]). Für solche aber ist die Glückseligkeit nicht blos ein Zustand, in dem sie sich befinden, oder eine bestimmte Seite ihres Lebens, überhaupt nichts blos Accidentelles, sondern ihr Wesen selbst, denn das wahre Wesen des Menschen besteht in seiner denkenden Natur, alles Andere dagegen ist nichts weiter, als eine Zuthat, eine äussere Umhüllung jenes allein Substantiellen [4]). Die

---

1) I, 7, 1 Anf.

2) I, 4, 1—3 besonders c. 3. 60, 14: πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς ... ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ· καὶ εἰ εἴδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἴδωλον τοῦ εὖ. εἰ δὲ ὅτῳ ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν (τοῦτο δέ ἐστιν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει) τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι u. s. w.

3) A. a. O. c. 3. 61, 9: ὅτι δὲ ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοὐναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται u. s. w.

4) A. a. O. c. 4. 62, 4: ἀλλ' ἆρά γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο [die τελεία ζωή] ἔχει, ἢ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καί φαμεν εὐδαίμονα εἶναι; ἀλλ'

Glückseligkeit ist daher unabhängig von allen äusseren Zuständen und Schicksalen; diese betreffen gar nicht das eigentliche Wesen und Leben des Menschen, worin jene allein ihren Sitz hat; die Glückseligkeit ist schlechthin ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem inneren, höheren Wesen, jenes Aeusserliche dagegen bezieht sich nur auf ein solches, was gar keinen Theil seines Wesens ausmacht. Plotin erklärt sich über diese Unabhängigkeit von dem Aeusseren im Geiste des ächtesten Stoicismus. Wer wirklich dem Höheren lebt, dessen Leben ist selbstgenugsam; er bedarf nichts ausser seiner Tugend zur Glückseligkeit, denn es giebt kein Gut, das er nicht besässe. Sucht er auch noch ein Anderweitiges, so sucht er es doch nicht für sich selbst, sondern nur für den Leib, der mit ihm verbunden ist, ohne ihm auf sein eigenes Leben Einfluss zu gestatten [1]. Auch das Missgeschick kann seine Glückseligkeit nicht verringern: sterben ihm Angehörige, so weiss er, was der Tod ist, und auch sie wissen es, wenn sie sind, wie sie sein sollen, die Betrübniss darüber trifft daher nicht ihn selbst, sondern nur das Vernunftlose an ihm; hat er mit Schmerzen, mit Krankheit, mit Unglück jeder Art zu kämpfen, so betrachtet er diess als etwas Nothwendiges, was sein höheres Leben und seine Glückseligkeit nichts angeht; und wären auch diese Unfälle noch so gross, so wird er sich erinnern, dass nichts Menschliches von Bedeutung ist: wird seine Vaterstadt zerstört, so wird er Holz und

---

ὡς μέρος αὐτȣ̃ τȣ̃το φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τȣ̃το ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐςὶ τȣ̃το καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τȣ̃το [nämlich vollkommen, oder im Denken lebend]. περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη ἃ δὴ ȣ̓δὲ μέρη αὐτȣ̃ ἄν τις θεῖτο, ȣ̓κ ἐθέλοντι περικείμενα ... τȣ̃τῳ τοίνυν τί ποτ' ἐςὶ τὸ ἀγαθόν; ἢ αὐτὸς αὑτῷ ὅπερ ἔχει, τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τȣ̃ ἐν αὐτῷ.

1) A. a. O.

Steine nicht für etwas halten, kommen seine Mitbürger um, so bedenkt er, dass Sterben besser ist, als Leben, stirbt er eines grausenhaften Todes, so wird das seine Ansicht über den Tod nicht ändern, bleibt er unbegraben, so wird er nicht meinen, darum anders zu verwesen als die Begrabenen, geräth er in Sklaverei, so stände es ihm frei, sich jederzeit von einem Leben zu befreien, das ihn nicht glückselig sein liesse, werden seine Söhne und Töchter gefangen, so wird er diess weder für etwas Ungewöhnliches, noch sie selbst desshalb für unglücklich halten, wenn sie weise sind, von ihrer Thorheit aber wird er seine Glückseligkeit nicht abhängig machen [1]). Ja nicht einmal Zustände der Bewusstlosigkeit werden dieselbe aufheben, denn der Tugendhafte ist tugendhaft, wenn er sich dessen auch nicht bewusst ist, und das Höhere im Menschen kann wirken, auch wenn sich diese Wirkung nicht bis in die Empfindung und das Bewusstsein fortpflanzt [2]). Auch die wahre Lust fehlt aber dem Tugendhaften niemals, denn die heftige, sinnliche Lust zwar wird er selbst nicht begehren, aber die Heiterkeit des Gemüths wird er nie verlieren [3]). So ist die Glückseligkeit, nach Plotin, rein von der geistigen Beschaffenheit des Einzelnen abhängig, alles Aeussere ist für dieselbe schlechthin gleichgültig; wenn zwei gleich Weise in der entgegengesetztesten äusseren Lage sind, erklärt er ächt stoisch, so sind beide gleich glücklich [4]), und damit das Selbstvertrauen des Weisen in keiner Beziehung von etwas ausser ihm Liegenden bedingt sei, bestreitet er mit Chrysipp die (Aristotelische) Behauptung, dass die Glückseligkeit durch die Länge der Zeit einen Zuwachs erhalte [5]).

1) A. a. O. c. 4—8.
2) C. 9—11 s. o.
3) C. 12 f.
4) A. a. O. c. 15.
5) I, 5: π. τ8 εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνῳ λαμβάνει.

Die Zurückziehung des Geistes auf sich selbst, die Unabhängigkeit des denkenden Selbstbewusstseins von allem Aeussern ist hier nicht geringer, als in der stoischen und skeptischen Sittenlehre.

Schon hieraus bestimmt sich nun im Allgemeinen der Charakter der Thätigkeit, durch welche das eben beschriebene Ziel erreicht wird.

II. Die sittliche Thätigkeit.

Da es nicht eine innere Verkehrung des geistigen Wesens, sondern nur die Verbindung der Seele mit dem Leib ist, von welcher die Unvollkommenheit ihres diesseitigen Lebens herrührt, so wird auch zur Beseitigung dieser Unvollkommenheit nichts weiter erfordert werden, als die Auflösung jener Verbindung, oder sofern diese allerdings durch die eigene Neigung der Seele zum Sinnlichen bedingt ist, so wird doch eben nur das Aufhören dieser nach Aussen gehenden Richtung, nicht eine Umwandlung ihres innern Charakters nöthig sein, um die Seele zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Sie hat nichts weiter zu thun, als dass sie sich von dem Fremdartigen abkehrt, und sich auf sich selbst und ihre ursprüngliche Thätigkeit beschränkt, eine Veränderung dieser Thätigkeit selbst ist weder möglich, noch nothwendig, denn das eigentliche Wesen der Seele, das wahre Selbst, ist fehler- und irrthumslos geblieben. Plotin's Moral hat desshalb einen überwiegend negativen Charakter, das Entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit dieser ist die Hinwendung zum Uebersinnlichen unmittelbar, als ihre natürliche Folge, gegeben, und es bedarf keiner besondern Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weiteren innern Processes, um dieselbe hervorzubringen, sondern sobald das Hinderniss weggeräumt wird, welches die sinnliche Neigung der naturgemässen Thätigkeit der Seele in den Weg legt, so tritt diese wieder

ein, und die Seele nimmt die Richtung auf's Uebersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Nothwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Stricke löst, welche ihn zurückhielten. Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper; aus diesem Negativen geht das Positive, die Hinwendung zum Jenseitigen, oder die Gottähnlichkeit, unmittelbar hervor. Die Schlechtigkeit der Seele besteht in ihrer Vermischung mit dem Körper und ihrer Abhängigkeit vom Körper, ihre Tugend wird nur darin bestehen können, dass sie sich vom Körper losmacht und für sich allein wirkt [1]; alle Tugenden sind nichts Anderes als eine Reinigung [2]; diese Reinigung betrifft aber nicht die Seele als solche, denn diese ist ja gar nicht befleckt, sondern nur ihr Verhältniss zum Leibe [3]. In der Reinigung ist daher auch das Gottähnlichwerden enthalten: sobald die unreinen Elemente entfernt sind, erscheint die Seele wieder in ihrem ursprünglichen Wesen [4]; wie der Künstler nur einen Theil des Mar-

1) I, 2, 3. 27, 4: ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐςιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐςὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μήτε ὁμοιοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἐςὶ σωφρονεῖν), μήτε φοβοῖτο ἀφιςαμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐςὶν ἀνδρίζεσθαι) ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι (δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο).

2) I, 6, 6, Anf.: ἔςι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτὴ, was sofort ähnlich, wie I, 2, 3 weiter ausgeführt wird.

3) III, 6, 5. 561, 4: ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῆ μεμολυσμένης; ἢ τί τὸ χωρίζον αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; ἢ ἡμῖν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην u. s. w. Weiteres im vorigen §.

4) I, 2, 3. 26, 16: λέγων δὴ ὁ Πλάτων (Theät. 176, A) τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι (Plato sagt vielmehr umgekehrt, die Befreiung vom Irdischen liege in der ὁμοίωσις) ... πῶς οὖν λέγομεν ταύτας [τὰς ἀρετὰς] καθάρσεις, καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιςα ὁμοιούμεθα; u. s. w. c. 4: ist die Rei-

mors wegzumeisseln braucht, um das Götterbild herzustellen, so darf auch der an sich selbst arbeitende Mensch nur das Ueberflüssige entfernen, um in seiner reinen Schönheit dazustehen, ebendamit aber auch das Göttliche über sich zu erblicken, denn nur Verwandtes vermag, nach dem alten Spruche, das Verwandte zu schauen [1]. So führt sich denn alle sittliche Thätigkeit in letzter Beziehung auf die Befreiung der Seele von dem Körper und der Anhänglichkeit an den Körper zurück. Doch nimmt diese Abkehr vom Sinnlichen bei Plotin noch keine eigentlich ascetische Wendung, so nahe die Versuchung dazu für ihn auch liegen mochte [2], vielmehr erkennt er noch ausdrücklich an, dass die Flucht aus der Sinnlichkeit gewisse Grenzen habe, will Lust und Schmerz zwar auf das Nothwendige beschränken, aber nicht ganz ausschliessen, Furcht und Zorn als unwillkührliche Affekte, das Verlangen nach Nahrung und Geschlechtsgenuss [3] als natürliche und vom Willen beherrschte Triebe stehen lassen, überhaupt die Sinnlichkeit nicht völlig ausrotten,

nigung nur ein Mittel zur Tugend, oder die Tugend selbst? Plotin entscheidet sich für das Letztere. I, 6, 6. 108, 15: *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου* u. s. w. Vgl. die vorletzte Anm.

1) I, 6, 9, wo in Betreff des zuletzt Angeführten unter Anderem gesagt wird (115, 2): *οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδῃ ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.* Vgl. hiezu das Wort des Posidonius b. Sext. Math. VII, 93 (in unserer 1. Abthl. S. 35).

2) Dass Plotin (Porph. Vita c. 2) keine animalische Nahrung genoss, gründet sich wohl weniger auf ascetische Abtödtung des Fleisches, als auf die pythagoreische, mit der Seelenwanderung zuzusammenhängende Achtung des thierischen Leibes. Dagegen wird a. a. O. c. 7 die extreme Weltverachtung des Rogatianus von Plotin gelobt.

3) Was diesen betrifft, so wird auch III, 5, 1. 530, 3 der physische Zeugungstrieb zwar als eine niedere Stufe des Eros, aber doch als nichts Verwerfliches, und nur seine päderastische Verirrung als etwas Schändliches bezeichnet.

sondern nur in der Art der Vernunft unterwerfen, dass sie stets auf ihre Mahnungen höre, und die Seele selbst von ihr rein bleibe [1]). Noch weniger kann er zugeben, dass aus seiner Lehre von der Flucht aus dem Körper die stoische Empfehlung des Selbstmords hergeleitet werde [2]), wenn er auch diesen nicht unter allen Umständen verwerflich findet [3]). Ueberhaupt aber werden wir auch hier den Grundsatz anwenden dürfen, den er mit reinem sittlichem Sinn aus der stoischen Lehre sich aneignet, dass es nicht auf die That, sondern allein auf die Gesinnung ankomme [4]). Auf diesem Standpunkt musste er die Abkehr vom Sinnlichen nicht sowohl in bestimmten äusseren Enthaltungen suchen, als in der Befreiung des Willens und Interesses von der Anhänglichkeit an den Leib und das Leibliche. Von einer andern Seite her musste sich Plotin, wie Plato, an den er sich hier überhaupt anschliesst, durch seinen Sinn für die Schönheit dieser Welt veranlasst finden, das Sinnliche und das Geistige auch in ethischer Beziehung in ein affirmativeres Verhältniss zu setzen. So weit diese Welt auch von der übersinnlichen absteht, so trägt sie doch das Bild derselben, die formlose Materie erscheint in ihr durch Form und Begriff gestaltet, sie hat die Idee in sich aufgenommen, und erinnert die Seele desshalb an das Höhere [5]). Das Sinnliche

---

1) I, 2, 5.

2) *Π. ἐξαγωγῆς.* I, 9.

3) I, 4, 7 Schl. c. 16 Schl.

4) I, 5, 10. 89, 16: *αἱ πράξεις ἐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιῦσι, καρπῦταί τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων ὐχ ὅτι πράττει ὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων ἀλλ' ἐξ ὗ ἔχει.*

5) M. vgl. die Schrift *π. τῦ καλῦ* Enn. I, 6, und die früher besprochene gegen die Gnostiker Enn. II, 9. Das Wesen des Schönen liegt nach c. 2 der erstern Schrift in der Theilnahme an der Form, und der Reiz des sinnlich Schönen darin, dass die Seele eine Spur ihres eigenen Wesens im Körperlichen erblickt.

ist insofern eine Brücke zum Uebersinnlichen, an der körperlichen Schönheit entzündet sich das Verlangen nach dem Guten, der Eros, und es ist möglich von dem sinnlich Schönen stufenweise zu der höheren und höchsten Schönheit aufzusteigen [1]), und nicht blos die philosophische, sondern auch die erotische und musikalische Natur ist zu dieser Erhebung geeignet [2]). Indessen soll dieselbe

---

1) Plotin beschreibt diese Stufen, nach Anleitung des Platonischen Gastmahls und der Republik (s. unsern 2. Thl. S. 169. 177), V, 9, 1 f. I, 3, 2. Ausführlicher handelt vom Eros Enn. III, 5, vgl. VI, 9, 9, zunächst gleichfalls an das Symposium anknüpfend, dessen Mythus hier seine seitdem bei den Neuplatonikern stehend gebliebene Deutung erhalten hat. Dieser Darstellung zufolge ist ein doppelter Eros, oder es sind eigentlich zahllose Eros zu unterscheiden. Der erste ist der himmlische, der Gott Eros, der Sohn der himmlischen Aphrodite (der ersten Seele), aus ihrer Liebe zum Nus und zum Guten entsprungen; wie aber neben der ersten Seele eine zweite, die Ἀφροδίτη πάνδημος, steht, so auch neben dem höheren Eros ein niedrigerer, der Dämon dieses Namens, welchen Plato den Sohn der Penia und des Poros nennt, am Geburtstag der Aphrodite im Garten des Zeus erzeugt, weil er der Seele (Aphrodite) aus der Vernunft oder dem Logos (Poros) entsteht, der ihr vermöge der Erleuchtung durch den Nus (diese soll der Garten des Zeus bezeichnen) inwohnt, aber nicht aus dem reinen, sondern aus dem in die Materie (die Penia) herabgesunkenen Logos u. s. w. Plotin denkt sich diesen Dämon, wie alle Dämonen, als wirkliche Hypostase (s. bes. c. 3 Anf.), diess hindert ihn aber nicht, zu behaupten (c. 4), derselbe Eros sei auch in jeder Einzelseele, und der Sohn dieser Seele, und eben dieser sei der Schutzgeist des Einzelnen, die vielen Eros seien aber zugleich Ein Eros, wie die vielen Aphroditen oder Seelen Eine Aphrodite. Mit wie vieler Vorliebe übrigens unser Philosoph diese Deutungen ausführt, und wie sehr ihn die Späteren darin bewundert und nachgeahmt haben, so ist doch der philosophische Werth dieser spielenden Mythendeutung, selbst vom Standpunkt des Plotinischen Systems aus, gering, und es bleibt von den vielen in einander verschwimmenden und jede Abrundung zu einem bestimmten Bild verweigernden Zügen als ihr Gedankeninhalt kaum mehr übrig, als der Satz c. 4, Schl.: Ἀφροδίτη ψυχὴ ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης.

2) I, 3, 1—3.

schliesslich doch nur darin bestehen, dass von dem Sinnlichen der Erscheinung abstrahirt, von dem Verursachten auf die intelligible Ursache zurückgegangen, die Liebe zum Körperlichen und Einzelnen verlassen wird [1]), und so gewinnt denn doch wieder die negative Fassung der sittlichen Aufgabe das Uebergewicht, welches durch den ganzen Charakter des Systems für sie gefordert ist.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun der praktischen Thätigkeit, im Vergleich mit der theoretischen, nur jener untergeordnete Werth beigelegt werden, den ihr schon Philo, aus denselben Gründen, allein zugestand. Plotin ist zwar mit jener unbedingten Verachtung der ethischen Tugend, die er bei christlichen (gnostischen) Gegnern zu finden glaubte, keineswegs einverstanden. Wer die Tugend geringschätzt, sagt er, (II, 9, 15) die durch Uebung und Unterricht erworben wird, dem bleibt kein anderes Lebensziel, als die Lust und der Vortheil; wer wahre Tugend besitzt, der wird sie auch in Sachen dieses Lebens bewähren, und die Mittel, durch welche die Seele geheilt und gereinigt wird, nicht hintansetzen; es ist nicht genug, uns zur Betrachtung Gottes zu ermahnen, man muss uns auch zeigen, wie sie möglich ist: nur die vollendete Tugend wird uns Gott zeigen, wo die Tugend fehlt, ist die Gottesidee ein leerer Name. So hat sich auch Plotin selbst der praktischen Thätigkeit durchaus nicht entzogen [2]). Aber doch kann er sie der theoretischen entfernt nicht gleichstellen. Sofern der Mensch handelt, beschäftigt er sich mit dem Objekt, er setzt sich

---

1) M. s. I, 3, 2. V, 9, 2 und besonders I, 6, 7, Anf.: *ἀναβατέον ὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ... τεῦξις δὲ αὐτῦ ἀναβαίνυσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιςραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα* u. s. w. Dadurch gelingt es *ἐρᾷν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμεῖς πόθυς, καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾷν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν* u. s. f.

2) Porph. Vit. Plot c. 9.

einen äusseren Zweck und ist an äussere Mittel gebunden, er muss sich auf die sinnliche Welt einlassen, um sie seinen Absichten dienstbar zu machen. Eben dieses muss aber unserem Philosophen nicht blos als eine Unvollkommenheit, sondern auch als eine Verunreinigung erscheinen. Die ethische Tugend gehört ihm zufolge nicht rein der höheren Seele, sondern nur dem Gemeinsamen an, welches aus den höheren und den niederen Kräften zusammengesetzt ist [1]), das Handeln ist nur eine relative, durch Anderes bedingte Thätigkeit, der Mensch ist daher in demselben von Anderem abhängig, oder wie er es ausdrückt, bezaubert [2]), und mag eine praktische Thätigkeit als solche noch so vollkommen sein, so wird sie doch der theoretischen nie gleichstehen: von Herakles, dem Heros der praktischen Tugend, ist wenigstens das Schattenbild im Hades, d. h. er gehört noch mit einem Theil seines Wesens der Erscheinungswelt an, nur der Theoretiker vermag sich ganz zu den Göttern, in's Uebersinnliche zu erheben [3]). Denken wir uns dagegen die Praxis von diesen Mängeln befreit, so bleibt uns als der wahre Kern derselben nur die Theorie übrig; denn der Zweck alles Handelns kann doch nur der Besitz des Guten sein, dieses besitzt aber die Seele nur sofern sie es in sich hat, d. h. in der Theorie. Die Theorie ist mithin das Ziel der praktischen Thätigkeit selbst, auch diese entspringt aus dem Wissens-Trieb und -Bedürfniss, und dass sie sich nicht unmittelbar auf's Erkennen rich-

1) I, 1, 10 s. o. vgl. VI, 3, 16. 1156, 13: sofern die praktische Tugend das Handeln nicht blos als etwas Unvermeidliches (ἀναγκαῖον), sondern als ein Wünschenswerthes (προηγούμενον) betrachte, gehöre sie nicht zu den intelligibeln, sondern zu den sinnlichen Qualitäten.

2) IV, 4, 43 f. nach dem allgemeinen Grundsatz c. 43. 811, 2: πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλȣ. πρὸς ὃ γάρ ἐςιν ἐκεῖνο, γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὑτὸ ἀγοήτευτον.

3) I, 1, 12. 15, 6 ff.

tet, hat seinen Grund nur in der Schwäche des theoretischen Vermögens: was der Mensch nicht rein geistig zu schauen vermag, das will er äusserlich darstellen, um es wenigstens sinnlich anzuschauen, sein Handeln ist nur ein unvollkommenes Erkennen, nur ein Umweg zum Wissen [1]). Die politischen Tugenden, wie anderswo ausgeführt wird [2]), haben zwar ihren Werth, denn sie mässigen und begrenzen die Begierden und Affekte, sie entfernen falsche Vorstellungen, sie geben im Sinnlichen ein Abbild des Maasses in der Seele; die höhere Tugend jedoch ist diejenige, welche sich nicht begnügt, die Sinnlichkeit durch den Geist zu beschränken, sondern diesen ganz von jener losmacht, jene oben erwähnte Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, welche sich nicht mehr auf ein Aeusseres, sondern rein auf das Verhalten der Seele gegen sich selbst bezieht. Nur diese Tugenden sind ein wirkliches Abbild von den Eigenschaften des göttlichen Nus, die ethischen können wir diesem, wie früher gezeigt wurde, nicht einmal vergleichungsweise beilegen. Wer daher einer kräftigen theoretischen Thätigkeit fähig ist, der wird bei jenem Untergeordneten nicht lange verweilen, sondern sich möglichst ungetheilt dem Höheren, der Theorie als solcher, zuwenden.

Auch die theoretischen Thätigkeiten entsprechen je-

1) III, 8, 2—6 besonders c. 3. 635, 16: ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν σκιὰν θεωρίας καὶ λόγȣ τὴν πρᾶξιν ποιȣ̃νται. ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας, ὑπ' ἀσθενείας ψυχῆς λαβεῖν ȣ̓ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τȣ̃το ȣ̓ πληρȣ́μενοι, ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν ὃ μὴ νῷ ἐδύναντο. c. 5, Anf.: ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, ὥςε καὶ τοῖς πράττȣσιν ἡ θεωρία τέλος· καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν, τȣ̃το περιπλανώμενοι ἑλεῖν ζητȣ̃σιν ... ἐπεὶ καὶ ἀγαθȣ̃ χάριν πράττȣσι· τȣ̃το δὲ ȣ̓χ ἵνα ἔξω αὐτῶν, ȣ̓δ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν· τȣ̃το δὲ πȣ̃; ἐν ψυχῇ. ἀνέκαμψεν ȣ̓̃ν πάλιν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν.

2) I, 2, 2 f. s. o. c. 6 f. I, 6, 6.

doch der Forderung unseres Philosophen nur theilweise. Ist die Praxis wegen ihrer Beziehung auf das Aeussere von zweifelhaftem Werthe, so wird die sinnliche Wahrnehmung noch weit weniger Werth haben. Nennt sie daher Plotin auch bei Gelegenheit einen Boten, welchen der König unsers Innern, der Nus zu uns herabsende [1], vergleicht er auch das Wahrnehmungsvermögen der Urtheilskraft, die Einbildungskraft (φανταστικὸν) dem Denken [2], betrachtet er die sinnliche Wahrnehmung, wie die sinnlichen Dinge selbst, als Nachbildung eines Höheren, als ein verdunkeltes Denken [3], zeigt er uns, wie wir vom sinnlich Schönen zum Uebersinnlichen emporsteigen können (s. o.), so ist doch damit die wesentliche Unwahrheit der sinnlichen Erkenntniss als solcher nicht aufgehoben. Was jene Aussprüche wirklich besagen, ist doch nur dieses, dass auch im Sinnlichen eine Andeutung der unsinnlichen Kräfte und Formen liegt, dem widerspricht es aber gar nicht, wenn diese Andeutung eben nur als Andeutung, als eine schwache Spur (ἴχνος), wie sie oft heisst, nicht als die Sache selbst, betrachtet, wenn die sinnliche Wahrnehmung für eine durchaus unangemessene Auffassungsweise erklärt wird [4]. Wie nothwendig diese Ansicht von derselben für Plotin ist, ergiebt sich aus seiner ganzen Lehre von der Sinnenwelt so unmittelbar, dass es kaum nöthig ist, einzelne Stellen anzuführen, welche die sinnliche Erkenntniss auf das unwirkliche äussere Abbild des wahrhaft Seienden beschränken [5], wel-

1) V, 3, 3, Schl.

2) IV, 3, 23. 723, 12.

3) VI, 7, 7 Schl.: ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

4) Ich kann insofern Ritters Urtheil (IV, 589) nicht beitreten, dass die angeführten Sätze dem Plotin nur aus der Platonischen Lehre herübergeflossen seien, ohne dass er sie in vollem Ernste gemeint hätte.

5) V, 3, 2 Anf. vgl. m. II, 6, 1. 325, 14; s. Ritter IV, 590. V, 5, 1 gehört weniger hieher.

che sie für etwas erklären, was nicht der wachen und reinen, sondern nur der im Körper schlummernden Seele angehöre [1]), welche die Sinnesempfindung zu dem schlechteren Theil der Seele, zu dem, was an ihr von unten her stammt, zu den befleckenden Anhängseln des diesseitigen Lebens rechnen [2]), und zur Abwendung von ihr ermahnen [3]). Von einem positiven Werthe der sinnlichen Beobachtung als solcher, von einer Aristotelischen Schätzung des Wissens aus Erfahrung kann hier nicht die Rede sein; kann sie auch zur Hinweisung auf das Höhere dienen, so ist doch jedes Verweilen beim Sinnlichen selbst vom Uebel, und das wahre Verhältniss zu demselben nur dieses, dass man sich von ihm möglichst schnell zur übersinnlichen Welt hinwendet.

Was von der sinnlichen Wahrnehmung gilt, muss natürlich auch von der Vorstellung gelten, die aus jener entsprungen ist [4]); ungleich mehr Wahrheit hat dagegen auch für Plotin das vermittelte Denken (*διάνοια, λογισμός*). Dieses ist wirklich auf das Seiende und die Erkenntniss des Seienden gerichtet [5]); welchen Werth ihm Plotin beilegt, zeigt sich namentlich in seinen Aeusserungen über die Dialektik I, 3, 4—6. Diese ist ihm, der Platonischen Bestimmung gemäss, nichts Anderes als die reine Wissenschaft, die Fertigkeit des umfassenden begrifflichen Denkens [6]). Sie handelt von dem Guten und Ewigen, so-

1) III, 6, 6, Schl.

2) V, 3, 3, Schl. I, 1, 7, Anf. IV, 8, 4. 880. 11.

3) I, 2, 3. 27, 4 ff. s. o. III, 6, 5. 561, 4 ff. u. A. s. o.

4) III, 6, 5.

5) IV, 4, 12. 734, 13: *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νȣ̃ τȣ̃ ὄντος*; die *φρόνησις* aber (I, 3, 5. 43, 17) bezieht sich auf das Seiende, das Intelligible.

6) c. 4, Anf.: *ἔςι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάςȣ δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαςον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐςὶ, καὶ πȣ̃ τȣ́των ἕκαςον, καὶ εἰ ἔςιν ὅ ἐςι, καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα*

wie von dem Entgegengesetzten, und von Allem, was unter den einen oder den andern dieser Begriffe fällt. In ihr nimmt die Irrfahrt durch's Sinnliche ein Ende, und die Seele bewegt sich befreit vom Irrthum in dem Felde der Wahrheit; sie unterscheidet die Ideen und das Wesen der Dinge und die obersten Gattungen, um von hier aus alles Denkbare denkend zu verknüpfen und wieder aufzulösen (c. 4). Nur eine Vor- und Hülfswissenschaft dieser Dialektik ist die gewöhnliche Logik mit ihren Untersuchungen über Sätze und Schlüsse [1]), sie selbst aber ist kein blos formales Wissen, sie besteht nicht aus Lehrsätzen und Regeln ohne Inhalt, sondern sie bezieht sich auf ein Wirkliches, ja auf das allein wahrhaft Wirkliche [2]). Sie ist daher (c. 6) der werthvollste Theil der Philosophie, derjenige, welcher sich mit dem Allgemeinsten und absolut Immateriellen beschäftigt; sie ist im Unterschied von der praktischen Einsicht (φρόνησις) als die Weisheit im engeren Sinn (σοφία) [3]) zu betrachten. Uebrigens wird auch die wissenschaftliche Form von Plotin nicht übersehen; er erkennt es an, dass die Dialektik methodisch zum Wirklichen hinführen müsse, und im Allgemeinen erklärt er: in der Wissenschaft sei jeder Theil an sich (δυνάμει) das Ganze, sobald man dagegen einen Lehrsatz ausser seinem Zusammenhang mit den übrigen betrachte, sei er kein

---

καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ ἕτερα δὲ ὄντων. Zu dem Folgenden vgl. m. Steinhart de dialectica Plotini ratione (Naumb. 1829) S. 14 f.

1) A. a. O. c. 4. 5, wo aber von dem nichts steht, was Ritter IV, 592 aus diesen Stellen herausliest, dass „der Dialektik verboten werde, Sätze oder Urtheile zu gebrauchen". Ebensowenig steht diess in der ebd. angeführten Stelle I, 8, 2, einer Auseinandersetzung über den Unterschied des diskursiven menschlichen von dem intuitiven göttlichen Denken.

2) c. 5. 44, 2: οὐ γὰρ δὴ οἰητέον, ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα. ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.

3) Man vgl. über das Verhältniss dieser Begriffe unsern 2. Th. S. 521

wissenschaftlicher Satz mehr [1]). Und damit steht es gar nicht im Widerspruch, wenn anderwärts gesagt wird, die Wissenschaft bestehe nicht aus Theoremen, und sei nicht ein Aggregat von Sätzen, das Wissen des νȣ̃ς sei kein Wissen durch Beweisführung [2]), denn diese Aeusserungen beziehen sich nicht auf die menschliche Wissenschaft, sondern auf das göttliche Denken; und wenn Plotin V, 8, 4 beifügt, nicht einmal die menschliche Wissenschaft sei ein blosses Aggregat (συμφόρησις) von Sätzen, so kann man ihm auch hierin nicht Unrecht geben. Wenn endlich vom Reflexionsvermögen (λογιϛικὸν, διανοητικὸν) gesagt wird, dass es sich auf das durch die Wahrnehmung Gegebene beziehe [3]), wenn dem Nus die Nothwendigkeit, der Seele die Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe (πειθώ) zugeschrieben wird [4]), so wäre zu antworten, dass Plotin die Wissenschaft nirgends blos der ψυχή und dem psychischen Reflexionsvermögen zuweist, von der Dialektik vielmehr I, 3, 5 ausdrücklich erklärt, sie empfange ihre Principien vom Nus, erst aus diesen werde das Weitere von der Seele entwickelt. Insofern müssen wir Plotin's Aeusserungen über die Wissenschaft von dem Vorwurf des Widerspruchs und der Verworrenheit freisprechen, wenn auch Ungenauigkeiten im Ausdruck hier, wie sonst, bei ihm häufig genug sind.

Allerdings gilt aber das vermittelte Denken Plotin nicht für das Höchste. Dieses selbst setzt ein unmittelbares Wissen vom Uebersinnlichen voraus; die Seele, in ihrem Fürsichsein auf die blosse Reflexion beschränkt, kann die Principien eines höheren Wissens nur vom Nus entlehnen, auch so aber bringt sie es nie zur reinen Selbst-

---

1) IV, 9, 5. 894. 12. Weiteres in d. vorletzten Anm.

2) V, 8, 4. 1009, 8. V, 5, 1. 963, 14.

3) V, 3, 2. 924, 6.

4) V, 3, 6. 932, 6.

erkenntniss und zur vollen Gegenwart des Göttlichen [1]). Der Geist kann sich nur dem Geist offenbaren, nur Verwandtes vermag das Verwandte zu erkennen, nur der Nus den Nus zu verstehen [2]). Diese höhere Erkenntniss ist aber kein mittelbares Wissen mehr, sondern ein unmittelbares Haben des Gewussten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des Denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist [3]), denn diese ist ja im Nus enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Nus aber hebt sich eben in dieser Anschauung selbst auf, und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamit dem

---

1) I, 3, 5 Anf.: *ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχὰς εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή; εἶτα τὰ ἑξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ ἕως εἰς τέλεον νοῦν ἥκῃ.* V, 3, 3. 925, 13: *ἐπερρώσθη δὲ [ἡ ψυχὴ] εἰς αἴσθησιν τοῦ τοιούτου [ἀγαθοῦ] ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ, τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο, καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. διὰ τί δὲ οὐ τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχὴ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀρξάμενα; ἢ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι, ταῦτα δὲ πάντα λογιζομένης δυνάμεως ἔργα. ἀλλὰ διὰ τί οὐ τούτῳ τῷ μέρει δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπαλλαξόμεθα; ἢ ὅτι ἔδομεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῷ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ* [*αὐτ.*] *σκοπεῖσθαι.* c. 4, Anf.: *κατ' ἐκεῖνον δὲ* [sc. *τὸν νοῦν ἐσμὲν*] *διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν* (die c. 3 erwähnten, *ἴχνη*, welche der Nus der Seele eindrückt), *ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος.* Vgl. auch c. 8.

2) I, 6, 9 s. o. IV, 8, 1 Anf.: *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν .... μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς* u. s. w. V, 3, 3. 4 s. vor. Anm.

3) Vorletzte Anm. V, 3, 4. 928, 16: *ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γιγνώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα; ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες, ἐπείπερ κἀκεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα; ἢ ἀναγκαῖον οὕτως εἴπερ γνωσόμεθα ὅ τι ποτέ ἐστι τὸ ἐν νῷ αὐτὸ ἑαυτό* u. s. w. VI, 7, 35. 1328, 8: *νοῦς γενόμενος αὕτη* [*ἡ ψυχὴ*] *θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸν νοητὸν νοεῖ* u. s. w.

göttlichen, dessen Theil es ist [1]), wie denn auch Plotin in der Schilderung des νȣ̃ς zwischen beiden so wenig zu unterscheiden pflegt, dass die meisten seiner früher angeführten Aeusserungen über die Beschaffenheit des göttlichen Denkens zugleich auch auf die reine Denkthätigkeit des Menschen zu beziehen sind. Doch soll sich der Mensch in dieser intellektuellen Anschauung noch nicht in der Art an das unendliche Objekt entäussern, dass seine Persönlichkeit schlechthin darin untergienge; wiewohl vielmehr nicht blos vom Nus, sondern auch von der Seele gesagt wird, dass sie sich mit dem göttlichen Nus unmittelbar vereinige, und so selbst zur Unveränderlichkeit gelange, so soll doch in dieser Vereinigung zugleich der Unterschied beider und das menschliche Selbstbewusstsein erhalten bleiben [2]). Erst in der Anschauung des Urwesens geht dieses völlig an das die Seele erfüllende Höhere verloren.

Selbst die bisher beschriebene Stufe scheint nämlich unserem Philosophen nicht genügend. Zwar ist er auch schon mit dem eben Angeführten weit über den Standpunkt der älteren Philosophie hinausgegangen, aber doch bietet diese namentlich in der Aristotelischen Lehre von

1) IV, 4, 2. 741, 5: εἰ δέ ἐϛιν [ὁ νοῶν] αὐτὸς τοιȣ̃τος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῆ πάντα ὁμȣ̃ νοεῖ· ὥϛε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιȣ̃τος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.

2) A. a. O. 741, 15: [ἡ ψυχὴ] καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ ȣ̃σα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτή ... ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ᾖ τῷ τόπῳ εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη εἴπερ ἐπεϛράφη· ϛραφεῖσα γὰρ ȣ̓δὲν μεταξὺ ἔχει, εἴς τε νȣ̃ν ἐλθȣ̃σα ἥρμοϛαι καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, ȣ̓κ ἀπολλυμένη, ἀλλ᾽ ἕν ἐϛιν ἄμφω καὶ δύο ... ὁμȣ̃ ἔχȣσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς. Vgl. VI, 7, 35. 1329, 6. V, 3, 7 (wenn der Nus Gott erkennt, wird er auch sich selbst als Werk Gottes erkennen) gehört ebensowenig hieher, als die Stellen, welche Ritter S. 601 noch weiter anführt, um Plotin Widersprüche seiner Lehre schuldzugeben, V, 6, 5. VI, 9, 7.

der unmittelbaren Vernunfterkenntniss [1]) und in der Platonischen Unterscheidung des *νȣ̃ς* und der *ἐπιςήμη* [2]) wenigstens bedeutende Anknüpfungspunkte für seine Ansichten. Dagegen steht es mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch, und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgang eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen finden will, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in mystischer Ekstase verschwindet. Wenn die Seele das Uebervernünftige ergreifen will, sagt er, so muss sie über das Denken selbst hinausgehen und sich dem Höheren hingeben [3]), sie muss das Denken gering achten, denn das Denken ist Bewegung, das Urwesen dagegen ist das schlechthin Unbewegte [4]), sie muss von jeder Form und Bestimmtheit, selbst der intelligibeln, abstrahiren, und sich zur reinen Bestimmungslosigkeit, zur unbedingten Empfänglichkeit läutern, denn nur so wird sie dasjenige, was über und ausser aller Bestimmung ist, unverändert in sich aufnehmen [5]). Vom Ersten giebt es ja keinen Begriff und

1) S. 2. Thl. S. 380. 521.

2) Ebd. 179, 1.

3) VI, 7, 35. 1328, 11: die Seele, in den Nus versetzt, schaut die intelligible Welt; *ἐπὰν δὲ ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεὸν πάντα ἤδη ἀφίησιν* u. s. w. ... *καὶ τὸν νȣ̃ν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτȣ̃ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕςερον καὶ νȣ̃ν ἔσχε, καὶ ἕν ἐςι. καὶ ἔςιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νȣ̃ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νȣ̃ς ἐρῶν.*

4) VI, 7, 35, Anf.: *ȣ̈τω δὲ διάκειται τότε [ἡ ψυχὴ] ὡς καὶ τȣ̃ νοεῖν καταφρονεῖν ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ ȣ̓ κινεῖσθαι θέλει, καὶ γὰρ ȣ̓δ' ἐκεῖνόν φησιν ὃν ὁρᾷ.*

5) A. a. O. c. 34, Anf.: die Seele, sich dem Höchsten zuwendend, *πάντῃ ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς ... ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητȣ̃ ᾖ ἐν αὐτῇ. ȣ̓ γάρ ἐςιν ἔχοντά*

kein Wissen (s. o.), sein Wesen lässt sich weder mit einem Namen bezeichnen, noch mit einem Gedanken umfassen, wie sollte es da mit der Denkkraft als solcher zu erreichen sein, und was bleibt dem, der es ergreifen will, übrig, als die absolute Abstraktion, wie von jedem Inhalt, so auch von jeder Bestimmtheit des Bewusstseins? In der weiteren Schilderung dieses Zustands, der Plotin aus eigener Erfahrung wohlbekannt ist [1]), treten als Hauptzüge diese hervor, dass derselbe nicht blos ein Wissen vom Göttlichen, sondern eine wirkliche Berührung mit dem Göttlichen sei, dass in dieser Berührung jeder Unterschied des Anschauenden und Angeschauten verschwinde, und dass diese Anschauung ebendesshalb ein Zustand der Ekstase, der Bewusstlosigkeit sei. Das Vernehmen des Höchsten kann kein Wissen sein, denn in allem Wissen ist eine Mehrheit von Bestimmungen, das höchste Wesen dagegen ist reine Einheit; diese lässt sich durch die unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart, durch eine von ihm ausgehende reale Berührung und Erleuchtung ergreifen; es lässt sich nicht beschreiben, sondern nur schauen; wir können Andern wohl den Weg zeigen, auf dem sie zu dieser Anschauung gelangen werden, aber die Anschauung selbst können wir ihnen nicht mittheilen; diese

---

τι ἄλλο καὶ ἐνεργῦντα περὶ αὐτὸ ὔτε ἰδεῖν ὔτε ἐναρμοσθῆναι, ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτε αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν ἵνα δέξηται μόνη μόνον. V, 5, 6. 972, 11: wie man das Intelligible nicht schauen kann, ohne jede Vorstellung des Sinnlichen fern zu halten, ὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τῦ νοητῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται. VI, 9, 7. 1401, 9: wie die Materie ohne Eigenschaft (ἄποιος) sein muss, um alle Eigenschaften in sich aufzunehmen, so muss die Seele formlos (ἀνείδεος) werden, wenn sie fähig sein soll, die Erleuchtung des Ersten aufzunehmen.

1) IV, 8, 1 Anf. VI, 9, 4. 9. 1394, 5. 1406, 14 ff. Auch Porphyr Vit. Plot. c. 23 erzählt, dass dem Plotin die mystische Vereinigung mit dem höchsten Gott öfters, und namentlich während seines Umgangs mit demselben viermal zu Theil wurde.

hat nur, wer plötzlich und unmittelbar von dem höheren Licht erfüllt wird, das von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist [1]). Auch diese Erleuchtung theilt daher kein eigentliches Wissen von Gott mit, man erfährt durch dieselbe wohl, dass er ist, aber nicht, was er ist, denn er ist überhaupt kein Was [2]), wir verhalten uns in derselben als Begeisterte und Gottergriffene, welche wohl die Wirkung eines Höheren in sich fühlen, aber dieses Höhere selbst nicht näher beschreiben können [3]). Nichtsdestoweniger ist sie aber die innigste Vereinigung der Seele mit dem Urwesen, ja sie erzeugt gerade desswegen kein Wissen, weil die Einheit des Anschauenden mit dem Angeschauten hier eine so unbedingte ist, dass die Unterscheidung des Bewusstseins von seinem Objekt, die

---

1) VI, 9, 4 Anf.: *μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητὰ, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.* In der *ἐπιστήμη* nämlich sei die Seele nicht schlechthin Eins; *λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος ... ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἓν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου, καὶ καλοῦ θεάματος.* Es ist aus diesem Grunde auch keine Beschreibung jener Anschauung möglich, sondern Alles, was sich über sie sagen lässt, kann nur den Weg zu ihr zeigen, sie selbst aber (vgl. auch c. 9) ist ausschliesslich Sache der Erfahrung. c. 7. 1401, 2: das Höchste ist nichts von Allem, was es genannt werden könnte, *ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρόν.* V, 3, 17. 956, 2: *ἐν δὲ πάντῃ ἁπλῷ διέξοδος* [diskursives Denken] *τίς ἐστιν; ἀλλ' ἀρκεῖ κἂν νοερῶς ἐφάψασθαι, ἐφαψάμενον δὲ ὅτε ἐφάπτεται πάντῃ μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. τοῦτο γὰρ τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός* u. s. w. VI, 7, 34 f. s. o. Vgl. Porphyr V. Plot. c. 23: *τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.*

2) V, 5, 6 (nach dem Obenangeführten): *ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δέ ἐστι τοῦτο ἀφεὶς ... οὐ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ οἷον ὅτῳ μηδὲ τὸ τί.* Aehnliches lasen wir früher bei Philo.

3) V, 3, 14 s. o.

Bedingung alles gegenständlichen Denkens, gar nicht eintritt [1]). Wenn Gott plötzlich in der Seele erscheint, so ist nichts mehr zwischen ihm und ihr, beide sind nicht mehr zwei, sondern eine ununterscheidbare Einheit. Die Seele wird in der Anschauung des Urwesens nicht allein mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des *νοῦς* und der *ψυχή* verschwindet, sondern auch mit jenem; dieses einigt sich ihrem Wesen, es ist kein Theil mehr, mit dem sie es nicht mehr berührte, sie fällt in Einen Punkt mit ihm zusammen; es kann daher eigentlich gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein gesprochen werden: die Seele wird reines Licht, frei von aller Schwere, sie wird Gott, oder noch richtiger, sie erkennt, dass sie Gott **ist** [2]). Wie könnte ihr

---

1) VI, 9, 10, Schl.: *διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον, οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεᾶτο, ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν.*

2) V, 8, 11. 1020, 13: wenn der Gottergriffene gänzlich von sich selbst absieht, *εἰς ἓν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἕν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀψοφητὶ παρόντος.* VI, 7, 34. 1326, 15: *ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι ἕως πάρεστι.* c. 35. 1330, 1: *ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρότερος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίγνεται. ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἑνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν.* VI, 9, 9. 1407, 3. (vgl. c. 4. 7): *ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε ... ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι.* Wir sollen uns bemühen *ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. ὁρᾶν δή ἐστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις, ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν [ἀναφανέντα δὲ] τότε.* c. 10. 1408, 7: *ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται ... τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον ... ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὑτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ κἀκείνου γενόμενος ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας.* c. 11.

aber in dieser absoluten Einheit mit dem Höchsten noch ein Selbstbewusstsein und ein selbstbewusstes Denken übrig bleiben? Selbstbewusstsein ist nur, wo sich das Subjekt vom Objekt unterscheidet, hier dagegen, sollen beide unterschiedslos eins sein, Denken ist nur, wo bestimmte Begriffe sind, hier werden wir über alles Bestimmte und Begreifliche hinausgewiesen. Das Selbstbewusstsein gilt ja aber auch unserem Philosophen, wie wir bereits wissen [1], für keinen so wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Seele, dass diese nichts in sich haben könnte, dessen sie sich nicht bewusst ist, und ebenso meint er, es hindere uns nichts, die Gottheit zu haben, wenn wir sie auch weder denken noch beschreiben können [2], ja er findet, dass gerade die gesundesten Zustände am Wenigsten in's Bewusstsein fallen, und dass namentlich die höchste Geistesthätigkeit eine bewusstlose sein müsse, weil die sinnliche Seite der Seele, welcher das Bewusstsein angehören soll, nicht davon berührt werde [3]. So denkt er sich ja, wie wir gesehen haben, nicht blos die Gottheit, sondern auch die körperlose Seele ohne Selbstbewusstsein. Nicht anders wird es sich auch mit der Seele verhalten, welche sich selbstthätig von aller Endlichkeit befreit hat. Nicht blos jede niedere Seelenthätigkeit, sondern das Denken selbst verschwindet in

---

1409, 2: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο u. s. w. vgl. V, 8, 11. 1021, 13: ὅρασιν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως ὡς ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ.

1) I, 4, 9 f. (s. o.) IV, 4, 4. 743, 5: γένοιτο γὰρ ἂν καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει ἔχειν παρ' αὑτῷ ἰσχυροτέρως, ἢ εἰ εἰδείη· εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν εἰς (? ὡς?) ἄλλο ἔχει, ἄλλος αὐτὸς ὤν· ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. vgl. III, 9, 3 Schl., wo mit Beziehung auf die Bewusstlosigkeit Gottes gesagt wird, das Gute sei um nichts weniger gut, wenn es sich dessen auch nicht bewusst sei.

2) V, 3, 14. 949, 13.

3) V, 8, 11 f. die folg. Anm.

ihr, denn sie ist eins mit dem, was über das Denken hinaus ist, es ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewusstsein, sie ist nicht mehr Seele und nicht mehr Selbst, sondern reine, bewegungslose Ruhe in Gott, sie ist über die Schönheit, die Tugend, das Wissen hinaus, in einem Zustand der Entzückung (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἅπλωσις), der Hingebung an das Unendliche, welcher sich nur der Trunkenheit und dem Liebeswahnsinn vergleichen lässt [1]). Fragen wir aber, wie die

1) V, 3, 14. 949, 14: ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κἂν εἰδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μεῖζον ἐν ἑαυτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι ... οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο u. s. w. V, 8, 11. 1022, 2: das deutlichste Bewusstsein haben wir dann, wenn Fremdartiges unsern normalen Zustand stört (wir empfinden die Krankheit mehr als die Gesundheit), τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι. οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμὲν αὐτοῖς συνετοί, τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἓν πεποιηκότες. κἀκεῖ τοίνυν, ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς αἰσθήσεως ἀναμένοντες τὸ πάθος, ἥ φησι μὴ ἑωρακέναι, οὐ γὰρ εἶδεν οὐδ' ἂν τὰ τοιαῦτά ποτε ἴδοι. VI, 7, 35. 1329, 10 (nach dem früher Angeführten): ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος τότε ἐρῶν γίγνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Dieser Zustand ist absolute Einigung mit dem Urwesen (s. o.) διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ. ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο ὅτι οὐδὲ νοεῖ. VI, 9, 10 s. o. c. 11. 1409, 2: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον ... ἦν δὲ ἓν καὶ αὐτός, διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων, οὔτε κατὰ ἄλλα· οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις, οὐδ' ὅλως αὐτὸς εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν, ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος, οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν .... τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Daher V, 5, 8. 976, 3: [νοῦς] βλέπει τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. Vgl. auch V, 8, 10 Schl. wo die Anschauung des Höchsten dem Ergriffensein durch Apoll und die Musen verglichen wird.

Seele in diesen Zustand gelangen kann, so ist die Antwort: durch die absolute Abstraktion von dem Aeussern, und die reine Vertiefung in sich selbst. Wenn die Seele jede Neigung zu dem Aeusseren und jede Vorstellung desselben entfernt, wenn sie sich von Allem, was nicht sie selbst ist, in sich zurückzieht, dann ist sie, indem sie schlechthin in sich ist, unmittelbar auch im Absoluten [1]; ohne weitere Vermittlung und Vorbereitung, durch eine momentane Erleuchtung, geht das göttliche Licht, die Anschauung des Unendlichen, in ihr auf, sie kann nicht sagen woher es kommt, ob von Innen oder von Aussen, ja es kommt, streng genommen gar nicht, sondern es ist unmittelbar da [2]), und erfüllt die Seele mit Lust und Seligkeit [3]). Natürlich kann aber ein solcher Zustand während

---

1) IV, 8, 1. (s. §. 51) V, 5, 7. 974, 6. VI, 7, 34 f. s. o. V, 3, 17. Schl.: das höchste Ziel für die Seele ist, das göttliche Licht durch sich selbst zu schauen. *Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα.* VI, 9, 7. 1401, 13: *πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι εἰς τὸ εἴσω πάντη, μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλ' ἀγνοήσαντα τὰ πάντα ... ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι.* c. 11. 1410, 15: *τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα [ἡ ψυχὴ] ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτὴν καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὖσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ, καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι, ἐν ἐκείνῳ.*

2) V, 3, 17. 956, 5: *τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ.* V, 5, 7 Schl.: *νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν,* (c. 8) *ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν· ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ. ἢ οὐ δεῖ ζητεῖν, πόθεν, οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ ... ὁ δὲ οὐκ ἥει ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών· ὤφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθὼν ἀλλὰ πρὸ ἁπάντων παρὼν πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν* [sc. *πρὸς αὐτὸν*] u. s. w. VI, 7, 36. 1331, 11: *ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως* u. s. f.

3) VI, 7, 34. 1327, 15: *εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται ὅτι εὐπαθεῖ,* vielmehr geht diese Lust weit über jeden sonstigen Genuss. c. 35: *ἁπλω-*

des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer sein. Wird sich auch die Gottheit nicht vom Nus entfernen, so wenig als sie sich ihm im eigentlichen Sinn nähert, so kann sich doch der Nus von ihr entfernen, und er wird es auch, denn er kann vermöge seiner beschränkteren Natur im absolut Unbestimmten nicht verharren [1]), die Bestimmungslosigkeit des Einen erschreckt die Seele, sie vermag die absolute Einigung mit ihm nicht zu ertragen, sie fürchtet es nicht wirklich zu besitzen, wenn sie es nicht als ein Anderes sich gegenübersieht, und so tritt sie aus jener Einheit heraus [2]), wenigstens ist dieser Wechsel unvermeidlich, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist [3]), wenn gleich auch jetzt schon der Bessere die selige Anschauung immer wieder neu in sich beleben wird [4]). Wir werden in diesen Aeusserungen nicht blos ein Geständniss über die Erfahrung erblicken dürfen, welche jeder Ekstatiker machen muss, dass er sich in dem gewaltsam hervorgerufenen Zustand der Entzückung nicht lange zu halten vermag, und dass das unfassbare Unendliche für ihn selbst ohne Inhalt ist, sondern sie liegen auch vollkommen in der Consequenz des Plotinischen Systems. Ist die Anschauung der Gottheit nur durch einen momentanen Akt, als die Frucht der äussersten Abstrak-

---

θεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ .... μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν u. ö.

1) V, 5, 8. 975, 15: εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπιόντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ μένειν δεῖ καὶ ποῦ ἐκεῖνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί.

2) VI, 9, 3. 1391, 1: ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ... ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις .... ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.

3) A. a. O. c. 10, Anf.: πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως. ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.

4) A. a. O. c. 11, Schl.

tion zu erlangen, so wird sie auch immer nur einzelne Momente ausfüllen, und wenn es ein Widerspruch sein soll, dass die Seele von jener höchsten Anschauung wieder zum Sinnlichen herabsteigt [1]), so ist dieser Widerspruch wenigstens nicht grösser als der, dass sie überhaupt aus ihrem übersinnlichen Leben in das körperliche eingeht; aber gerade in dieser Wandelbarkeit, in dieser mittleren Stellung zwischen dem Höheren und Niedrigeren, liegt ja das Wesen der Seele, wie dieses von Plotin bestimmt wird.

Je weniger sich aber selbst der Philosoph auf der Höhe seiner Anschauung zu behaupten im Stand ist, um so mehr wird es ihm Bedürfniss sein, sich mit seinem inneren Leben an ein objektiv Gegebenes anzulehnen, und so schliesst sich hier am Natürlichsten an, was von Plotin

III. über die Religion, als Hülfsmittel der ethischen Thätigkeit

gelehrt wird.

Dass es nur die Religion sein werde, in welcher Plotin ein solches Hülfsmittel finden kann, liess sich aus dem ganzen Standpunkt seines Systems und aus der Richtung, welche die Platonische Schule seit Jahrhunderten genommen hatte, zum Voraus mit Sicherheit vermuthen. Das Staatsleben, welches für die Philosophen der klassischen Zeit diese Bedeutung gehabt hatte, war längst so tief gesunken, dass es alles Interesse verloren hatte, in demselben Maass war dagegen der Werth der religiösen Gebräuche und Ueberlieferungen gestiegen. Bei Plotin vollends ist die Verachtung des Aeusseren viel zu gross, als dass er irgend einen Zug zur politischen Thätigkeit empfinden könnte; seine Stellung zu derselben ist die gleiche, die wir schon bei Philo getroffen haben. Sagt er auch bei Gelegenheit, man müsse durch Muth und

---

1) Ritter IV, 599 f.

Selbstthätigkeit sich des Unrechts erwehren, nicht in Gebet und Nichtsthun auf die Hülfe der Götter warten [1]), tadelt er auch diejenigen, welche schlecht regiert werden, weil sie bessere Regenten weder erziehen noch dulden [2]), so ist er doch zugleich der Meinung, wer für sein wahres Wohl besorgt sei, der werde obrigkeitliche Aemter niederlegen, und den Guten, die ein mehr als menschliches Leben führen, könne man nicht zumuthen, dass sie dieses verlassen, um sich Staatsgeschäften zu widmen [3]). So haben wir ja auch gefunden, dass er meint, der Weise solle sich um die Zerstörung seiner Vaterstadt nicht betrüben [4]). Diesen Grundsätzen gemäss enthält auch er selbst sich aller politischen Untersuchungen, wenn er auch einmal beiläufig die Platonische Aristokratie gutheisst [5]), und sogar an die Verwirklichung dieser Verfassung in der Philosophenstadt Platonopolis gedacht hat [6]). Um so grössere Bedeutung erhält dagegen ganz folgerichtig die Religion. Alles geistige Leben stammt ja nach Plotin aus einer höheren Einwirkung, aus der Offenbarung der geistigen Kräfte in der Sinnenwelt, und ist auch diese Offenbarung zunächst nur die allgemeine, welche in dem inneren Verhältniss der niedrigeren Sphären zu den höheren begründet ist, so ist sie doch für den Menschen, nach den allgemeinen Grundsätzen über die Erleuchtung des Niedrigeren durch das nächste Höhere, durch gewisse Mittelglieder bedingt, und nur in seltenen, besonders begünstigten Augenblicken gelingt es ihm, sich über diese zur unmittelbaren Einheit mit dem Urquell aller Wahrheit und Wirklichkeit zu erheben, für gewöhn-

1) III, 2, 8. 469, 10.
2) Ebd. c. 9. 470, 14 ff.
3) I, 4, 14. 75, 14. III, 2, 9. 471, 1.
4) I, 4, 7, s. o.
5) IV, 4, 17. 762, 9 ff.
6) Porphyr Vit. Plot. c. 12.

lich dagegen wird die Seele durch dieselben Vermittlungen zum Höheren hinaufsteigen müssen, durch welche die höhere Kraft in die Sinnenwelt herabsteigt [1]. Durch diesen Grundsatz ist zunächst im Allgemeinen der Glaube an eine Vielheit göttlicher Wesen gegeben, die als göttliche auch eine religiöse Verehrung anzusprechen haben werden. So sehr daher Plotin's System nach einer Seite zum Monotheismus hindrängte, so entschieden vertheidigt er selbst den Polytheismus. Die Einheit des Göttlichen scheint ihm durch seine Lehre über das Urwesen und die Abhängigkeit aller Dinge von demselben hinreichend gewahrt, dagegen hat es für ihn nichts Anstössiges, mit der ganzen Weitherzigkeit der Naturreligion, auch die gesammte Reihe göttlicher Ausflüsse als Gottheiten zu betrachten, und dem Einen Gott untergeordnet, und durch seine Macht zusammengehalten, eine unendlich reiche Götterwelt in den mannigfachsten Abstufungen der Vollkommenheit zu verehren. Im Gegentheil, die richtige Ansicht von der Gottheit scheint ihm diess zu verlangen. Der Gute, meint er, werde auch alles Gute ausser sich, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den Dämonen und den Göttern verschiedener Ordnung anerkennen, und nicht in hochmüthiger Einbildung sich für besser halten, als die himmlischen Mächte; denn nicht das heisse würdig von der Gottheit gedacht, dass man sie auf Ein Wesen beschränke, sondern dass man sie in dem ganzen Reichthum ihrer Erscheinung zu finden wisse [2]. So er-

---

1) Plotin hat diesen Zusammenhang allerdings in seinen Schriften nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber er liegt in der Consequenz des Systems und der Lehre vom Verhältniss der niedrigeren Kräfte zu den höheren.

2) II, 9, 9. 375, 10: wir sollen nicht nur selbst möglichst gut werden wollen, sondern auch das Treffliche ausser uns anerkennen, in Menschen, Dämonen, sichtbaren und unsichtbaren Göttern, *ἐν τῷ πλήθει μάλιϛα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτȣ̃* (des höchsten Gottes) *ἐνδεικνυμένȣς. ȣ̉ γάρ τὸ συϛεῖλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ*

halten wir denn ein ganzes System göttlicher Wesen. In erster Linie steht der Nus, als der zweite Gott, die unmittelbarste Offenbarung des Unbegreiflichen, ihm zunächst die Theilsubstanzen, welche in ihrer Gesammtheit die übersinnliche Welt bilden, die einzelnen Nus, deren halbe Persönlichkeit ebenso, wie ihre Identität mit den hypostasirten Ideen, wir bereits kennen, die wir uns daher nicht wundern werden auch vollends zu Göttern personificirt und mit dem anschauenden Wissen der intelligibeln Welt begabt zu sehen, während andererseits doch ihre diskrete Persönlichkeit, wie die der Philonischen *λόγοι*, unmittelbar wieder in die Identität des Intelligibeln verschwimmt; auch die Weltseele endlich zählt noch zu diesen übersinnlichen Gottheiten, die unser Philosoph wohl auch schlechthin als das Göttliche von allem Sinnlichen unterscheidet [1]). Eine zweite Klasse göttlicher Wesen

---

τὸ θεῖον ὅσον ἔδειξεν αὐτὸς, τȣτ᾽ ἔςι δύναμιν θεȣ̃ εἰδότων. Daher ebd. scharfe Polemik gegen den Hochmuth der Christen (Gnostiker), die einander weiss machen, sie allein seien *θεȣ̃ παῖδες*, die bisher verehrten seien es nicht, sie seien über den Himmel erhaben u. s. f. S. o.

1) V, 5, 3, Anf.: *μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νȣ̃ς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· ἣ δὲ θεός τις μέγας ... καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος.* Er ist, wie im Folgenden ausgeführt wird, der unmittelbare Vorbote des höchsten Gottes, die überschwängliche Schönheit, welche vor ihm hergeht; ihn muss zuerst erblicken, wer jenen schauen will. V, 8, 3. 1006, 9: *οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες* [*θεοὶ*] *ὅσοις ἡ οἴκησις ἐπ᾽ αὐτȣ̃ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκȣ̃ντες τῷ ἐκεῖ ȣ̓ρανῷ ... ȣ̓κ ἀπαξιȣ̃ντες ἀνθρώπȣς ȣ̓δ᾽ ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίασι τὴν ἐκεῖ χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι·* (c. 4) *καὶ γὰρ τὸ ῥεῖα ζώειν ἐκεῖ καὶ ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ ȣ̓σία καὶ τροφή, καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, ȣ̓χ οἷς γένεσις πρόσεςιν, ἀλλ᾽ οἷς ȣ̓σία· καὶ ἑαυτȣ̀ς ἐν ἄλλοις· διαφανῆ γὰρ πάντα* u. s. w. s. o. ebd. c. 5. 1010, 16: *ȣ̓ τοίνυν δεῖ νομίζειν, ἐκεῖ ἀξιώματα ὁρᾶν τȣ̀ς θεȣ̀ς ȣ̓δὲ τȣ̀ς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ᾽ ἕκαςα τῶν λεγομένων ἐκεῖ καλὰ ἀγάλματα* [sc. *ἐςὶν*] *... ἀγάλματα δὲ ȣ̓ γεγραμμένα ἀλλὰ ὄντα. διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ ȣ̓σίας.* c. 9. 1016, 13: die intelligibeln Götter sind *πάντες εἷς, μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες ...*

sind die Gestirne, welche wir als die sichtbaren Götter schon früher kennen gelernt haben. Andere sichtbaren Götter ausser diesen scheint Plotin, trotz einzelner Aeusserungen, die man für das Gegentheil anführen könnte [1]), so wenig anzunehmen, als Plato, denn wo er sich in eigenem Namen über die Wesen äussert, an die man hier allein denken könnte, die griechischen Volksgötter, da werden sie immer auf eine von jenen beiden Klassen zurückgeführt. Dagegen haben wir seine Ansicht über die Dämonen bereits kennen gelernt; nur gehören diese nicht mehr zu den Göttern: mit der Grenze der Sternenregion hört auch die niedrigere Götterwelt auf, unter dem Monde sind ausser der irdischen Welt, nur die halbgöttlichen Mittelwesen, die Dämonen.

Auf diese Götterwesen und ihre metaphysischen Verhältnisse werden nun die Gestalten und Mythen der Volks-

---

ὁμῦ δέ εἰσι καὶ ἕκαςος χωρὶς αὖ, ἐν ςάσει ἀδιαςάτῳ u. s. w. I, 8, 2. 138, 13, nach einer Schilderung des Guten, des Nus und der Seele: καὶ ἄτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος ὁ βίος. Ebenso heisst es V, 1, 7 Schl., nach einer ähnlichen Beschreibung: καὶ μέχρι τέτων τὰ θεῖα und vorher (909, 16): der Nus erzeuge alle Ideen und alle unsichtbaren Götter. — Ueber das Wissen der Götter vgl. die früher angeführte Stelle aus V, 8, 3, über die Natur der unsichtbaren Götter überhaupt die Lehren vom Nus, der intelligibeln Welt und der Weltseele.

1) So namentlich V, 1, 4, Anf. wo es in ausdrücklicher Beziehung auf den κόσμος αἰσθητὸς heisst: θεὰς τὰς ἐν αὐτῷ τὰς μὲν ὁρωμένας τὰς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας (vgl. Tim. 41, A). Indessen fragt es sich, ob die θεοὶ ἀφανεῖς etwas Anderes sind, als die θεοὶ νοητοὶ, von denen in gewissem Sinn doch auch gesagt werden konnte, sie seien in der Erscheinungswelt, natürlich nur in der Weise, wie überhaupt das Höbere in dem Niedrigeren ist. Nicht anders wird es sich auch mit den Göttern verhalten, die nach VI, 5, 12. 1229, 4. bisweilen einem Einzelnen erscheinen, sonst also nicht sichtbar, ἀφανεῖς, sind (wirklich sagt der Tim. a. a. O. nicht: sichtbare und unsichtbare Götter, sondern θεοὶ ὅσοι τε περιπολῦσι φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσι). Andere Stellen, in denen populär von Zeus, Apollo u. s. w. gesprochen wird, können ohnedem nichts beweisen.

religion mit aller der Freiheit gedeutet, welche sich nicht allein die Philosophie für die Mythenerklärung, sondern auch die jüdische und christliche Theologie für die Auslegung ihrer heiligen Schriften längst angewöhnt hatte. Unser Philosoph konnte sich durch seine ganze, der Platonischen verwandte, Ansicht von der Bedeutung des Mythus zu dieser Ausdeutung berechtigt glauben. Der Mythus stellt überhaupt, ihm zufolge, das allgemeine Wesen der Dinge in geschichtlicher Form dar, und legt die begrifflich verschiedenen, aber in Wirklichkeit verbundenen Momente in einen zeitlichen Verlauf auseinander[1]), sei es nun, dass seine Urheber mit Absicht und Bewusstsein, sei es, dass sie unabsichtlich und nur in Ermanglung einer andern Form für ihre Ideen diese Darstellungsweise gewählt haben[2]); es muss ebendesshalb auch erlaubt sein,

1) IV, 8, 4, Schl.: wenn Plato sagt, Gott habe die Seelen in Körper ausgesät, so ist diess ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott Reden halten lässt; *ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐςὶ τῶν ὅλων ταῦτα ἡ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα.* III, 5, 9. 543, 11: *δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων, ὁμοῦ μὲν ὄντα τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεςῶτα ... καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν.* Es ist kaum nöthig, auf die Aehnlichkeit dieser Ansichten mit den Hegel'schen Bestimmungen über das Verhältniss der Vorstellung und des Begriffs aufmerksam zu machen.

2) Plotin selbst scheint sich diese Frage in Betreff der religiösen Mythen nicht bestimmt beantwortet zu haben. V, 8, 6, Anf.: äussert er aus Anlass der ägyptischen Hieroglyphenschrift, in welcher er ein Symbol der intuitiven Erkenntniss sieht: *δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοὶ, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιςήμῃ λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ* u. s. w. Anderwärts scheint er die symbolische und mythische Darstellung mehr als eine absichtlich gewählte zu bezeichnen, wenn er sich III, 6, 19. 589, 9, so ausdrückt: *ὅθεν οἶμαι καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυςικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι* u. s. f. und ähnlich V, 1, 7, 910, 2: *ὡς τὰ μυςήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται*, denn wer ein Räthsel aufgiebt, von dem ist vorauszusetzen, dass er selbst es zu lösen wisse; zugleich aber heisst es III, 5, 9: *διδάξαντες ὡς*

die im Mythus verborgenen Ideen von dieser Form abgelöst auf ihren eigentlichen Ausdruck zurückzuführen. Von diesem Gesichtspunkt aus gelingt es unserem Philosophen, die wichtigsten philosophischen Bestimmungen in den griechischen Mythen wiederzufinden. Der Göttervater Uranos ist das Urwesen, Kronos, der seine Kinder verschlingt, ist der Nus, sofern dieser seine Erzeugnisse als intelligible Welt in sich beschlossen hält; wenn erzählt wird, dass Zeus jenem Schicksal entgangen sei, so ist damit das Hervortreten der Weltseele aus dem Nus angedeutet [1]. Die Weltseele wird durch Zeus bezeichnet [2]; eben dieser entspricht aber auch in anderer Bedeutung dem Nus [3], in welchem Fall dann Aphrodite die Seele, und die doppelte Aphrodite den Unterschied der ersten und zweiten Seele bedeutet [4]. Auf die Seele wird auch Hestia und Demeter bezogen [5]; dieselbe wird nach III, 5, 8 Here genannt. Hermes ist die intelligible Form, der *λόγος,* die schöpferische Kraft des Logos ist durch sein Phallus-Attribut ausgedrückt, wogegen die Materie, als das

---

δύνανται, und III, 6, 19. 590, 1: *πόῤῥωθεν μὲν, ὅμως δὲ ὡς ἐδύναντο ἐνεδείξαντο*, was wenigstens unentschieden lässt, ob sich die Erfinder des Mythus überhaupt nicht deutlicher zu machen wussten, oder ob sie diess nur in der Form des Mythus nicht konnten, und IV, 4, 27, Schl. lesen wir: *εἶτα τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι, θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*, was auf eine unwillkührliche Mythenbildung hinweist.

1) V, 8, 12 f. V, 1, 4. 7. 902, 10. 910, 1. vgl. III, 5, 2. 531, 8.

2) S. vor. Anm. und V, 5, 3, Schl. IV, 4, 6. 746, 3. c. 9 f.

3) III, 5, 8. IV, 4, 10, Anf.: *τὸν Δία λέγοντες ὁτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν* (der Nus; s. II, 1, 5. 185, 8. II, 3, 18. 266, 6.) *φερόμεθα, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός* (die Weltseele).

4) III, 5. 8. VI, 9, 6. s. o.

5) IV, 4, 27 (s. o.). Die Worte würden hier zwar auch erlauben, das Relativ *ἣν* auf den Nus zu beziehen, aber nach dem allgemeinen Grundsatz (III, 5, 8. 542, 6), dass die männlichen Gottheiten dem Nus, die weiblichen der Seele entsprechen, verdient unsere Erklärung den Vorzug.

allgemeine Substrat der Formen, durch die Göttermutter, die Unfruchtbarkeit der Materie, welche freilich von der Göttermutter selbst nicht ausgesagt werden konnte, durch die Castration ihrer Priester symbolisirt wird [1]). Der Mythus von Prometheus und Pandora stellt die Welt dar, wie sie durch höhere Fürsorge (προμήθεια) mit den Gaben aller Götter geschmückt wird [2]). Wenn Minos der Tischgenosse des Zeus heisst, so bedeutet diess, dass er zur Anschauung des Einen gelangt ist [3]). Die Erklärung des Homerischen Mythus vom Schattenbild des Herakles ist uns ebenso, wie die der Platonischen Erzählung vom Eros, die ohnedem strenggenommen nicht hieher gehören würde, früher schon vorgekommen.

Aber nicht blos die Mythen sind es, welche unser Philosoph durch spekulative Deutungen rechtfertigt, auch den polytheistischen Kultus weiss er philosophisch zu begründen. Was zunächst das Objekt dieses Kultus betrifft, so hatte die Philosophie schon frühe an den Götterbildern Anstoss genommen. Plotin findet, dass ihre Verehrung ihren guten Grund habe. Denn da nach dem Gesetze der Sympathie Jedes durch das Verwandte angezogen wird, so werden auch die höheren Kräfte, wie er glaubt, sich vorzugsweise an dasjenige mittheilen, was ihnen ähnlich ist; indem das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet ist, so hängt es eben durch diese Idee mit dem Gott in derselben Weise zusammen, wie überhaupt das Sinnliche mit dem Intelligibeln durch die Seele zusammenhängt, und so wenig auch die Gottheit in das Bild herabkommt, so hat doch die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mittheilt, in eigenthümlicher Weise in ihm ihren Sitz [4]). Auf

1) III, 6, 19. a. a. O.
2) IV, 3, 14.
3) VI, 9, 7. 1402, 1.
4) IV, 3, 11, Anf.: *καί μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοὶ ὅσοι ἐβουλήθησαν*

ähnliche Art sucht nun Plotin auch der **subjektiven** Seite des Kultus, der menschlichen Thätigkeit in Bezug auf die Götter, ihre Bedeutung zu sichern. Dieser Theil seiner Religionsphilosophie fasst sich in der Frage nach der Möglichkeit und Wirksamkeit des Gebets zusammen. Diese Frage ist für ihn nicht ohne Schwierigkeit; denn da er eine bewusste Fürsorge der Gottheit für die Menschen, dem Früheren zufolge, weder von Seiten der intelligibeln, noch auch nur von Seiten der sichtbaren Götter zugiebt, so scheint er mit der Gebetserhörung auch das Gebet selbst und die Gottesverehrung überhaupt bestreiten zu müssen. Diess würde aber seiner religiösen Denkweise viel zu sehr widersprechen, als dass er wirklich so weit gehen könnte. Ein Ausweg aus dieser Verlegenheit wird sich nur dann zeigen, wenn es möglich ist, die Wirkung des Gebets auch ohne eine Gebetserhörung im eigentlichen Sinn zu behaupten. Eben diess glaubt nun aber Plotin durch seine Lehre von der Sympathie aller Dinge möglich gemacht. Müssten freilich die Gebete von den Gestirnen gehört werden, um zu wirken, so müssten wir auf diese Wirkung verzichten, denn

---

θεὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι εἰς τὴν τῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες ἐν νῷ λαβεῖν, ὡς πανταχῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαί γε μὴν ῥᾷϛον ἂν εἴη ἁπάντων εἴ τις προςπαθές τι τεκτήναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖράν τινα αὐτῆς. προςπαθὲς δὲ τὸ ὁπωςῦν μιμηθὲν, ὥσπερ κάτοπτρον ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἡ τῦ παντὸς φύσις ... ἐπειδὴ ἕκαϛον ὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὃς (? ὡς?) κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο, συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ καθ' ὃν ἐγίγνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιῦσα, καὶ δὴ ὐχ οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτῦ γενέσθαι ὐδὲ ἐκεῖνον αὖ κατελθεῖν εἰς τῦτον. Als Beispiel wird sofort die Sonne angeführt, welche durch die Seele mit der intelligibeln Sonne, dem Nus, zusammenhänge, indem jene die Mittheilung vom Diesseitigen an das Jenseitige und umgekehrt vermittle. θεοὶ δὲ εἰσιν ὗτοι (die sichtbaren Götter) τῷ ἀεὶ μὴ ἀποϛατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ προςηρτῆσθαι τῇ οἷον ἀπελθύσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δὲ ... πρὸς νῦν βλέπειν.

die Gestirne hören die Gebete so wenig, als sie sonst etwas Irdisches wahrnehmen, sie haben auch keine Erinnerung, um dieselben im Gedächtniss zu behalten, und keine willkührliche Thätigkeit, um sie zu erfüllen [1]). Aber gerade die bedeutendsten Wirkungen erfolgen ja überhaupt nicht mit Willkühr, sondern mit einfacher Naturnothwendigkeit. Nur aus dieser werden wir uns auch die Wirkung des Gebets zu erklären haben. Da jedem Wesen im Weltganzen seelische Kräfte inwohnen, und da in Folge dessen jedes von allem Verwandten sympathetisch berührt wird, so hindert nichts, dass sich auch die Bewegung des Betenden sympathetisch von unten nach oben fortpflanze, und ohne bewusste Reflexion oder Willkühr, vermöge eines natürlichen Zusammenhangs, eine entsprechende Wirkung von Seiten des Himmelskörpers hervorrufe, an welchen das Gebet gerichtet ist [2]). Das Gebet fällt also unter den allgemeinen Begriff der sympatheti-

---

1) IV, 4, 40. 806, 15: *καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οἰητέον.* c. 41 Anf.: *ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλον ἄστρον οὐκ ἐπαΐει.* c. 42 Anf.: *ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεήσει τοῖς ἄστροις ... οὔτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων· οὔτε ἐπινεύσεις τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς ὡς οἴονταί τινες προαιρετικάς τινας.* c. 30. 786, 12: *δῆλον γὰρ ὅτι, εἰ εὐξαμένων ποιοῦσι καὶ οὐ παραχρῆμα δρῶσιν αὐτὰ, ἀλλ' εἰς ὕστερον καὶ πάνυ πολλάκις εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὔχονται ἄνθρωποι πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν· ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ παρ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἐδίδου τοῦτο.* Nach diesen bestimmten Erklärungen können auch die Worte am Anfang dieses Kap.: *νῦν δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἄστροις περιττὰς εἶναι ἐθέμεθα, αἰσθήσεις δὲ ἔδομεν καὶ ἀκούσεις πρὸς ταῖς ὁράσεσι καὶ εὐχῶν δὴ κλύοντας ἔφαμεν,* nicht den Sinn haben, eine eigentliche Gebetserhörung zu behaupten, sondern das *εὐχῶν κλύειν* muss hier unbestimmter, von der Wirkung des Gebets mittelst der Gestirne, verstanden werden, deren Art und Weise erst im Folgenden näher bestimmt wird; daraus aber, dass die Gestirne überhaupt in gewissem Sinn sehen und hören, folgt noch nicht, dass sie auch die Gebete der Menschen hören. Vgl. c. 26. 777, 7 (von der Erde): *ἔσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων* und ebd. Z. 11: *καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον.*

2) IV, 4, 41 f. vgl. c. 26, Anf. c. 37. 801, 9 ff.

schen Einwirkung oder der **Magie**, mit der es auch Plotin in der Hauptstelle IV, 4, 26 ff. durchweg zusammennimmt [1]); jenes scheint ihm mit dieser zu stehen und zu fallen [2]), und die gleichen Gründe, die für das Gebet sprechen, müssen auch der Magie zu Gute kommen. Da Plotin keine rein physikalischen, sondern nur dynamische Wirkungen annimmt, so muss ihm die ganze Kette des Naturzusammenhangs als eine magische erscheinen. Im Besondern stellt er alle die Erscheinungen unter diesen Gesichtspunkt, in denen durch ein Aeusseres unmittelbar und ohne Beihülfe der Reflexion auf das Innere gewirkt wird, denn er weiss sich eine solche Wirkung nur aus der Sympathie der unvernünftigen Elemente in der Seele zu erklären. Auf Magie beruht jede Neigung oder Abneigung, Eros ist der erste Zauberkünstler, alle Liebkosungen und Alles, was zur Liebe reizt, sind Zaubermittel; eine magische Wirkung ist es, wenn durch Musik, durch Ton oder Geberde Mitleid und Rührung erregt wird; eine Bezauberung liegt in jedem natürlichen Bedürfniss, jedem Affekt und jeder Begierde, überhaupt in jeder Beziehung unseres Willens auf ein Anderes: Plotin rechnet nicht nur den Selbsterhaltungstrieb, den Geschlechtstrieb, die Liebe zu den Kindern, alle sinnlichen und selbstischen Neigungen zu den magischen Erscheinungen, sondern er sagt auch ganz allgemein, das praktische Leben als sol-

---

1) So unterscheidet er z. B. c. 38, Anf.: *εὐχαὶ ἢ ἁπλαῖ ἢ τέχνῃ ᾀδόμεναι.* Jenes sind Gebete, dieses Beschwörungen.

2) Wirklich ist ja auch in den Naturreligionen Gebet und Zauberei sehr nahe verwandt: jenes ist die durch eine Einwirkung auf die Gottheit vermittelte, diese die unmittelbare Beherrschung der Natur durch den menschlichen Willen. Diese Verwandtschaft, welche sich auch noch in höheren Religionsformen an den gewöhnlichen Vorstellungen von der Gebetserhörung nachweisen liesse, tritt allerdings auf den untersten Stufen der Naturreligion am Stärksten hervor, bekanntlich hatte sie aber auch in der Mischreligion der Kaiserzeit neue Stärke gewonnen.

ches sei nicht frei von Zauberei, denn was sich von einem Andern abhängig mache, sei von diesem bezaubert [1]). War einmal die Grenze zwischen Natürlichem und Magischem in dieser Art aufgehoben, und das Natürliche in ein Magisches verwandelt, so konnte es Plotin nicht schwer fallen, auch umgekehrt das Magische in ein Natürliches zu verwandeln. Bekämpft er daher auch die gnostische Magie mit ganz vernünftigen Gründen [2]), so ist er doch darum weit entfernt, der Magie überhaupt den Abschied zu geben, vielmehr setzt er durchweg ihre Möglichkeit voraus, und bemüht sich, sie in derselben Weise, wie die Wirkung des Gebets, aus der Sympathie der Dinge zu erklären, und durch die Analogie der sympathetischen Naturwirkung zu rechtfertigen [3]). Nur das sehen wir aus jener Polemik, dass er die magische Einwirkung auf die Natur im weiteren Sinne beschränkt, das Uebersinnliche dagegen von ihr frei weiss, was dann aber freilich ebenso auch vom Gebet und Gottesdienst gelten müsste, während man sich doch durch Tempel und Götterbilder, wie wir gesehen haben, nicht allein mit den sichtbaren, son-

---

1) IV, 4, 40. 43 f. Von allgemeineren Erklärungen vgl. man: c. 40. 805, 10: *καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένȣ ἄλλȣ πολλὰ ἕλκεται καὶ γοητεύεται, καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ.* Eros ist *ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ ὁ φαρμακεύς* (Plat. Symp. 203, D). c. 43. 811, 2: *πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλȣ, πρὸς ὃ γάρ ἐϛιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὑτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τȣ̃ πρακτικȣ̃ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλγει αὐτόν.* c. 44, Anf.: *μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι ... ἐκεῖ δὲ ... ȣ̓χ ὁ λόγος τὴν ὁρμὴν* [sc. *ποιεῖ*], *ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τȣ̃ ἀλόγȣ αἱ τȣ̃ πάθȣς προτάσεις.*

2) II, 9, 14. Plotin zeigt hier, eine magische, sinnlich vermittelte Wirkung auf übersinnliche Wesen sei unmöglich, die Krankheiten, welche die Gnostiker von Dämonen herleiten und mit Exorcismen vertreiben wollen, seien aus natürlichen Ursachen entstanden, und durch natürliche Mittel zu heilen.

3) IV, 4, 26. 40.

dern auch mit den unsichtbaren Göttern soll in Verbindung setzen können. Dass auch Anrufung und Beschwörung von Dämonen möglich ist, wurde schon früher aus Anlass der Dämonologie bemerkt.

Was die Magie im Gebiete des Handelns ist, das ist die Wahrsagung in dem des Wissens, und so ist es ganz in der Ordnung, wenn auch sie von Plotin auf demselben Wege vertheidigt wird, wie jene. Da wir das Wesentliche dieser Vertheidigung schon aus Anlass der astrologischen Frage gehört haben, so genüge es hier an der kurzen Bemerkung, dass sich dieselbe auf den Zusammenhang des Weltganzen stützt, vermöge dessen die Zustände des einen Theils aus den Bewegungen eines andern zu erkennen sind [1]), dass Plotin die Weissagung nicht als beabsichtigten Zweck, sondern nur als nothwendige Folge des natürlichen Geschehens betrachtet [2]), dass er sie nicht auf die astrologische Vorbedeutung beschränkt, sondern auch Augurien und sonstige Vorzeichen aller Art annimmt [3]), dass er auch das Vorherwissen freier Handlungen, freilich mit schwachen Gründen, behauptet [4]), dass sich also überhaupt seine Theorie der Mantik von der stoischen nicht wesentlich unterscheidet.

1) IV, 4, 39, Anf.: *συντεταγμένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελέντων πάντων σημαίνεσθαι πάντα* u. s. w. II, 3, 7. 250, 15: es muss möglich sein, von einem Theil des Universums auf den andern zu schliessen, wie man etwa aus Augen und Geberden auf den Charakter schliesst: *μεςὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλȣ ἄλλο … τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία; ȣ̈τω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τȣ̀ς ὄρνεις εὔλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀφ᾽ ὧν σημαινόμεθα ἕκαςα. συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα* u. s. f. Die Mantik ist (III, 3, 6. 500, 15) *ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων*, ihre Möglichkeit beruht auf der Analogie und dem Zusammenhang der Erscheinungen, der es erlaubt, von dem Einen auf das Andere zu schliessen.

2) II, 3, 7. 250, 9. IV, 4, 39. 804, 9.

3) S. die vorletzte Anm.

4) S. o. vgl. III, 3, 6, Anf.: wie kann der Wahrsager Schlechtes vorhersagen? Antwort: *τῷ συμπεπλέχθαι πάντα τὰ ἐναντία.*

So sieht sich schon Plotin zu Zugeständnissen an den Glauben und Aberglauben seiner Zeit gedrängt, welche für den wissenschaftlichen Charakter seines Systems höchst gefährlich werden mussten. Die weitere Entwicklung dieser Richtung ist die nächste bedeutende Erscheinung in der Geschichte des Neuplatonismus.

§. 55.

Die Schule Plotin's. Porphyr.

Unter den Schülern Plotin's, deren Namen auf uns gekommen sind [1]), ist Porphyr [2]) nicht blos für uns der Bekannteste, sondern er scheint auch wirklich alle seine Mitschüler an philosophischem Talent, wie an Gelehrsamkeit, entschieden überragt zu haben. Der Einzige, welcher neben ihm öfter genannt wird, ist Amelius [3]), aber so lückenhaft unsere Kenntniss von diesem Mann ist, so hat es doch nicht den Anschein, als ob wir den Verlust seiner weitschweifigen Werke [4]) sehr zu beklagen hät-

---

1) Besonders durch Porph. vita Plot. 7.

2) Porphyrius, eigentlich Malchus, aus Tyrus, nach Andern aus Batanea, war 233 n. Chr. geboren, gieng in seinem 30. Jahr nach Rom zu Plotin, und starb schwerlich vor 304 zu Rom. Seine Gelehrsamkeit, durch viele Reisen unterstützt, ist bekannt. Ueber sein Leben und seine Schriften vgl. man L. Holstenius de vita et scriptis Porph. (der Ausgabe von Porphyr's vita Pyth. beigegeben), Fabricius Biblioth. gr. V, 725 ff. Harl. J. Simon hist. de l'éc. d'Alex. II, 82 ff. Steinhart in Pauly's Realencykl. V, 1917 ff. Die meisten seiner zahlreichen Schriften sind für uns bis auf Bruchstücke verloren. Die Schrift von Parisot de Porphyrio kenne ich nicht aus eigener Einsicht.

3) Gentilianus Amelius, ein älterer Mitschüler Porphyr's in Rom, über dessen Persönlichkeit wir aber nicht mehr wissen, als was Porphyr im Leben Plotin's gelegentlich mittheilt.

4) Nach Porph. v. Plot. 3, Schl. c. 16 verfasste er eine Ausgabe der Plotinischen Vorträge in 100, und eine Gegenschrift gegen den angeblichen Zosterianus in 40 Büchern. Auch Longin klagt ebd. c. 20 über die Weitschweifigkeit seiner Arbeiten.

ten. Was uns Eigenthümliches von ihm berichtet wird, zeigt im Vergleich mit Porphyr durchaus jene Schwerfälligkeit des Denkens, jene sinnliche Auffassung abstrakter Begriffe, die uns schon seine Vorliebe für Numenius [1]) erwarten liess. Im Allgemeinen dem Plotin folgend [2]), unterschied er sich doch von ihm durch die gröbere Auffassung mancher Bestimmungen, und durch eine Hinneigung zu abergläubischen Meinungen, von der sich Plotin für einen Platoniker jener Zeit bewunderungswürdig frei erhalten hatte: wenn Plotin den Nus als die Ursache des getheilten Seins, oder den Weltschöpfer, bezeichnet [3]), im Nus selbst aber die verschiedenen Beziehungen des Seins, des Denkens und des Gedachtseins unterschieden hatte, so machte Amelius aus diesen Relationen verschiedene Hypostasen, und redete demgemäss von drei Nus, drei Herrschern, drei Demiurgen: der erste Nus, sagte er, sei der Seiende, oder die übersinnliche Substanz, der zweite der, welcher dieses Sein durch Theilnahme besitze, der dritte derjenige, welcher am zweiten theilnehme und mittelst desselben den ersten schaue; der erste schaffe

1) Amelius hatte die Schriften dieses Platonikers nicht blos gesammelt und abgeschrieben, sondern auch grossentheils auswendig gelernt; Porph. a. a. O. c. 3.

2) Longin b. Porph. a. a. O. 20.

3) Zwar behauptet nicht blos J. Simon (a. a. O. I, 575 ff. u. ö.), welcher dieser Frage ein ganz unverhältnissmässiges Gewicht beilegt, sondern auch Vacherot (hist. de l'école d'Alex. I, 468. II, 5), dass unter dem Demiurg bei Plotin die Weltseele, oder, wie Vacherot will, der überweltliche Theil der Weltseele, zu verstehen sei, diese Behauptung ist jedoch entschieden unrichtig. Plotin unterscheidet IV, 4, 10 den Demiurg ausdrücklich von der Weltseele, und ebenso bestimmt erklärt er III, 5, 8, Zeus sei in der höheren Bedeutung, in welcher er nach IV, 4, 10 den Demiurg bezeichnet, nicht die Seele, sondern der Nus. So hat ihn auch schon Proklus verstanden; m. s. in Tim. 94, A, wo Porphyr, der die *ψυχὴ ὑπερκόσμιος* allerdings auch bei Plotin mit dem Demiurg identificirt hatte, gefragt wird: *ἐν τίσι Πλωτῖνος τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν;* vgl. ebd. 98, C.

blos durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte durch thätige Einwirkung [1]. Umgekehrt machte er aus den vielen Einzelseelen, welche die Weltseele nach Plotin aus sich entlassen hatte, eine einzige Seele, die sich in denselben nur unter verschiedenen Relationen darstellen sollte [2], wobei ihm freilich der Wider-

---

1) Prokl. in Tim. 93, D: *Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὅ ἐστιν, ὁ δὲ δεύτερός ἐστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητόν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος, ὁ δὲ τρίτος ἐστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητόν· πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτός ἐστιν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὁρᾷ τὸν πρῶτον· ὅσῳ γὰρ πλείων ἡ ἀπόστασις τοσοῦτο* [l. *τοσούτῳ*] *τὸ ἔχον ἀμυδρότερον. τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται καὶ τοὺς παρὰ τῷ Πλάτωνι τρεῖς βασιλέας καὶ τοὺς παρ᾽ Ὀρφεῖ τρεῖς Φάνητα καὶ Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, καὶ ὁ μάλιστα παρ᾽ αὐτῷ δημιουργός ὁ Φάνης ἐστίν.* ebdas. 110, A: *ὁ μὲν γάρ ἐστί, φησι, μεταχειρήσει ποιῶν, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βουλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτουργὸν τεχνίτην τεταγμένος ὁ δὲ κατὰ τὸν ἀρχιτέκτονα προϋπάρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῖν ἱδρυμένος. οὐκοῦν* (fügt Proklus bei) *καθὸ μὲν νοῦς ὁ δημιουργός, παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὸ δὲ νοητός ἐστιν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, καθὸ δὲ θεὸς τῷ βέλεσθαι μόνον.* Auch hier muss ich Simon widersprechen, wenn dieser a. a. O. II, 67—71 Amelius statt des dreifachen Nus die Vorstellung von drei Triaden beilegt, deren erste den König oder das Urwesen, die zweite den Nus, die dritte die Weltseele bilden soll; je das dritte Glied von jeder dieser Triaden, meint S., sei von Amelius als Demiurg bezeichnet worden. Sowohl die ebenangeführten Stellen, als die weiteren Aeusserungen des Proklus in Tim. 4, D f. 121, C. (268, A. S. 655 Schneid.) scheinen mir einer so künstlichen Annahme durchaus zu widerstreben. Die drei *βασιλεῖς* beziehen sich auf Plato epist. II, S. 312 E; vgl. Prokl. Theol. Plat. II, 4. S. 102 der Hamburger Ausgabe.

2) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 888 (vgl. S. 886): *οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ψυχὴν διατείνοντες, ἤτοι γένει ἢ εἴδει, ὡς δοκεῖ Πλωτίνῳ, ἢ καὶ ἀριθμῷ, ὡς νεανιεύεται πολλάκις Ἀμέλιος.* Ebd. S. 898: *οἱ μὲν δὴ μίαν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀριθμῷ τιθέμενοι, πληθύοντες δὲ αὐτήν, ἢ ὡς Ἀμέλιος οἴεται σχέσεσι καὶ κατατάξεσι* u. s. w.

spruch, welcher in Plotin's Lehre von der Einheit aller Seelen liegt, zur Entschuldigung dienen kann; diese Weltseele scheint es zu sein, die er im Johanneïschen Logos fand [1]. Wie in seiner Lehre von den drei weltschöpferischen Intelligenzen die Einheit über dem Unterschied, so kommt in der Lehre von der allgemeinen Seele der Unterschied über der Einheit zu kurz, die Vereinigung der scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen ist nicht seine Sache. Diesem einseitigen und schroffen Charakter seines Denkens entspricht es nun ganz gut, wenn er nach Olympiodor [2] alle sinnliche Lust gänzlich verwarf, und ebensowenig wird es uns überraschen, in einem so schwerfälligen Denker einen Anhänger der spielendsten Zahlenmystik [3], und einen eifrigen Tempel- und Festbesucher [4] kennen zu lernen. Wenn uns mehr von Amelius übrig wäre, so würden wir ihn wohl in dieser Beziehung dem Numenius weit näher verwandt finden, als dem Plotin.

Ein weit freierer und hellerer Geist ist Porphyr. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Klarheit, die sittlich reine Gesinnung dieses Mannes verdient alle Anerkennung. Aber an schöpferischer Kraft ist er seinem Lehrer nicht zu vergleichen. Er selbst macht hierauf keinen Anspruch; es ist Plotin's Lehre, die er vertheidigt und gemeinverständlich zusammenfasst, deren Uebereinstimmung mit den Früheren, besonders mit Plato und Aristoteles, er in eigenen Schriften und in Commentaren

1) In dem Bruchstück b. Eus. praep. ev. XI, 19, 1 (auch bei Cyrill c. Jul. I, 8. S. 283 Spanh. Theodoret cur. gr. affect. IV, S. 751).

2) In Phileb. 309.

3) Diess erhellt aus Prokl. in Tim. 226, B vgl. m. S. 225, A ff., s. auch S. 205, C f.

4) Porphyr v. Plot. 10: *φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριϊόντος*, vgl. c. 22.

zu den ihrigen nachweist [1]), und auch wenn er einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, einzelne Bestimmungen anders fasst, so geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen im Ganzen des Systems. Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre, und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen, durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch jene Klarheit des Denkens, welche den Schüler der Aristotelischen Logik erkennen lässt, vor Andern geeignet [2]). Mit Recht wird daher auch von späteren Neuplatonikern die Bedeutung unseres Philosophen vorzugsweise hierin gefunden [3]).

---

1) Dahin gehören die sieben Bücher *περὶ τῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριϛοτέλῦς αἵρεσιν*, welche Suidas unter *Πορφύριος* nennt, die Erklärung des Platonischen Timäus und des Sophisten, die Commentare zu den Aristotelischen Kategorieen und der Schrift *π. ἑρμηνείας* (worüber Brandis Abh. d. Berl. Akad. 1833. Historisch-philol. Klasse S. 279 f. 287 zu vgl.), nebst der noch erhaltenen Einleitung in die Kategorieen. Dass Porphyr auch die Dichter, besonders den Homer, in dogmatischem Interesse erklärte, erhellt aus den Schriften de Antro Nympharum und de Stygе (die *ὁμηρικὰ ζητήματα* sind rein philologisch) und aus dem Titel bei Suidas: *π. τῆς Ὁμήρῦ φιλοσοφίας.* Doch sagt er bei Prokl. in Tim. 20, D. 21, C, das philosophische Leben zu lehren, gehe über die Kräfte des Dichters. Mit welcher Freiheit der dogmatischen Exegese er trotz seiner grossen Verdienste als Ausleger, verfuhr, sehen wir ausser den Schriften de Styge und de antro Nymph. namentlich aus den Anführungen bei Proklus in Tim., m. vgl. z. B. S. 9, D die vierfache Deutung Einer Stelle, S. 47, A, die Deutung der ägyptischen Kasten auf die Ordnungen der Dämonen.

2) Eine Probe von der Art, wie Porphyr den Neuplatonismus dem allgemeinen Verständniss näher zu bringen weiss, ist der kurze, durch Schärfe und Klarheit ausgezeichnete Abriss des Systems unter dem Titel: *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ* (sententiae), welchen L. Holstenius zugleich mit der vita Pythagorae herausgegeben hat (Rom 1630). Einen Auszug daraus, der fast die Stelle einer Uebersetzung vertreten kann, giebt Vacherot a. a. O. II, 14—37. Auch diese Schrift ist aber nur unvollständig erhalten.

3) Eunap. vita Porph. S. 9 Boisson.: *τὸ δὲ Πορφυρίῦ κλέος εἰς Πλωτῖνον πᾶσα μὲν ἀγορὰ πᾶσα δὲ πληθὺς ἀνέφερεν. ὁ μὲν γὰρ Πλω-*

Wie aber mit der Thätigkeit des Epitomators und Bearbeiters der Sinn für Strenge und Vollständigkeit der systematischen Ausführung nur selten gleichen Schritt hält, so finden wir diess auch bei Porphyr: es ist ihm, so weit wir nach den Bruchstücken seiner schriftstellerischen Thätigkeit urtheilen können, viel mehr um die Vertheidigung und Erläuterung der allgemeinen Grundzüge zu thun, als um die vollständige Darstellung des Sytems, oder die neue Untersuchung der Principien; die Plotinische Lehre wird durch ihn popularisirt, aber sie wird in wissenschaftlicher Beziehung nicht erheblich weiter geführt, es liegt ihm mehr an den Resultaten, als an den Mitteln, durch die sie gewonnen werden. Ebendamit ist nun eine überwiegend praktische Auffassung der wissenschaftlichen Thätigkeit gegeben, denn in demselben Maass, wie die rein wissenschaftlichen Beweggründe in ihrem Werth fallen, wird der Einfluss des praktischen Bedürfnisses steigen; wo die selbständige Gedankenerzeugung gegen die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre zurücktritt, macht sich immer eine einseitige Beziehung der Wissenschaft auf's praktische geltend. Und da nun die neuplatonische Philosophie ihrem ganzen Charakter nach auf dem praktischen Gebiete in die unmittelbarste Beziehung zur Religion trat, so war es für Porphyr natürlich, dass er sich mit dieser weit eingehender und absichtsvoller beschäftigte, als Plotin: er bekämpft den Aberglauben, er dringt auf wahre Frömmigkeit, er sucht eine Reform der Religion durch die Philosophie zu bewirken, und er bildet dadurch die Brücke zwischen dem rein philosophischen Bestreben seines Lehrers und dem einseitig theologischen Jamblich's seines Schülers. Wir versuchen nach

---

τῖνος ... βαρὺς ἐδόκει καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπυς ἐπινεύυσα διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὔγνωςον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν.

diesen Andeutungen, Porphyr's Lehre, so weit sie für seinen Standpunkt bezeichend ist, und so weit es die Beschaffenheit unserer Quellen erlaubt, im Einzelnen darzustellen.

Das Ziel und die Aufgabe der Philosophie liegt nach Porphyr wesentlich im sittlichen Leben des Menschen, in der Heilung seiner Gebrechen, der Belebung und Reinigung seiner Thätigkeit. Die Wissenschaft, welche uns zur Glückseligkeit führen soll, erklärt er, besteht nicht in einer Masse von Reden und Kenntnissen; nicht einmal das Wissen von dem wahrhaft Seienden für sich genommen ist genügend, sondern dieses Wissen selbst hat den Zweck, dass wir uns in den Gegenstand unseres Wissens hineinleben. Alle unsere Kenntnisse sind nur Reinigungsmittel, nicht wesentliche Bestandtheile des besten Lebens selbst als solchen [1]. Welchen Werth, fragt er, hat die Rede des Philosophen, wenn sie die Krankheiten der Seele nicht zu heilen weiss? was Anderes soll denn der Philosoph sein, als ein Arzt der Seele [2]? Als das eigentliche Motiv der Philosophie erscheint daher hier die Sorge des Menschen um sein Seelenheil [3], die wissenschaftliche

---

1) De abstinentia ab esu anim. I, 29 wo unter Anderem: *ἡμῖν τȣ̃ τυχεῖν τῆς τȣ̃ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελȣ́σης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωρȣ̃ντι καὶ θεωρȣμένῳ … ὥςε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νȣ̃ν. καὶ πρὸς τȣ̃το καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἔξωθεν, καθαρτικὸν ἐπέχοντα τρόπον* (l. *τόπον*) *ἡμῶν ȣ̓ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας.*

2) Ad Marcellam c. 31. Aehnliche Aeusserungen sind uns schon früher, namentlich bei Epiktet, vorgekommen.

3) M. vgl. in dieser Beziehung auch das Bruchstück aus der Vorrede zu Porphyr's Schrift *π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* b. Eus. praep. ev. IV, 7, 1. 8, 1, wo Porph. sagt, er wolle durchaus der Wahrheit getreu bleiben, *ὡς ἂν ἐκ μόνȣ βεβαίȣ τὰς ἐλπίδας τȣ̃ σωθῆναι ἀρυτόμενος*, und sein Buch solle nur *τοῖς τὸν βίον ἐνςησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν* gegeben werden, und aus derselben Schrift ebd. XIV, 10, 5: *ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν᾽ ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, ȣ̓χ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύρῃ;*

Thätigkeit wird diesem praktischen Bedürfniss noch bestimmter untergeordnet, als diess schon von Plotin geschehen war.

Zu diesem Behufe müssen wir nun vor Allem das Geistige und das Körperliche scharf und bestimmt unterscheiden. Einen ursprünglichen Dualismus beider will zwar auch Porphyr nicht zugeben: er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Lehre, welche die Materie als gleich ursprünglich neben Gott stellt, und überhaupt gegen jede Mehrheit der Principien [1], er sucht zu zeigen, wie die Materie aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervorgieng [2], und er kann sich hiebei um so eher beruhigen, da er so wenig, als Plotin zugiebt, dass die Materie in der Wirklichkeit jemals getrennt von der Form existirt, und dass mithin die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe [3]. Mag aber auch die Materie selbst aus dem Geist herstammen, ihrem Wesen nach steht sie ihm durchaus entgegen. Der Auseinandersetzung dieses Unterschieds ist ein grosser Theil von Porphyr's Sentenzen gewidmet, der Gegensatz des Einfachen, Ewigen und Unveränderlichen gegen das Zusammengesetzte, Vergängliche und Wandelbare wird auf's Schärfste betont, namentlich bemüht sich aber der Philosoph, die Vorstellung des räumlichen Daseins von dem Unkörperlichen fernzuhalten: das Körperliche ist, was im Raum ist, das Unkörperliche, was nicht im Raum ist [4]. Da jedoch hiebei im Grunde

1) B. Prokl. in Tim. 119, B ff. 139, A.

2) Ebd. 133, F. und in der oben, S. 514, nach Simplicius angeführten Stelle aus dem zweiten von Porphyrs sechs Büchern π. ὕλης.

3) Prokl. a. a. O. 85, A. 116, C. 119, B ff. Die letztere Stelle enthält eine ausführliche Widerlegung der Ansichten, welche Attikus und Plutarch über die Materie und den Weltanfang aufgestellt hatten.

4) Sent. 1—4. 14. 19. 22. 29 f. 36. 37—39. 41—43.

doch nur Plato's und Plotin's Bestimmungen wiederholt werden, so unterlassen wir es, näher darauf einzugehen. Auch seine Ansicht von den Theilen der übersinnlichen Welt ist von der seines Lehrers der Sache nach nicht verschieden [1]), und ebenso sind seine sorgfältigen Erläu-

1) M. vgl. Sent. 10. 15. 31. 45. Eine Abweichung von Plotin, die aber doch wohl mehr nur den Ausdruck betrifft, ist der Satz sent. 12, dass auch dem Urwesen Leben zukomme, wenn auch in ganz anderem Sinn, als den abgeleiteten Dingen. Noch weniger hat es auf sich, dass Porphyr nach Prokl. in Tim. 249, A die *μέθεξις* nur auf die Theilnahme des Sinnlichen an den Ideen, nicht auf das Verhältniss der Ideen zu einander bezog, und dass er Demselben zufolge (a. a. O. 93, F. 98, B. 131, C) unter dem Demiurg nicht den Nus, sondern den höheren Theil der Weltseele verstand, denn Beides berührt gleichfalls nicht die philosophische Ansicht selbst, sondern nur die Terminologie und die Erklärung des Plato, das Verhältniss der Weltseele zum Nus und der Ideen zu einander denkt sich Porphyr wie Plotin. Das Gleiche gilt von den Aeusserungen über die Bedeutung der harmonischen Zahlen, die Prokl. ebd. 205, E tadelnd anführt. Tiefer würde es eingreifen, wenn Porphyr wirklich einen doppelten Nus unterschieden hätte, den höheren, welcher die Ideen der ganzen, und den niederen, welcher die der getheilten Dinge enthalte; indessen geht aus der Anführung dieser Meinung b. Prokl. a. a. O. 187, B nicht hervor, dass sie Porphyr in eigenem Namen vortrug, er selbst scheint nur zwei Relationen des Einen Nus zu unterscheiden, vielleicht dieselben, welche b. Prokl. Theol. Plat. I, 11. S. 27 unter der Bezeichnung des *προαιώνιον* und *αἰώνιον* vorkommen. Eine bestimmtere Vorbereitung der späteren Triadentheorie möchten wir in dem Satze bei Prokl. in Tim. 258, D finden, dass der Nus theils *ὑσιώδης*, theils *νοερὸς*, theils *ζωτικὸς* sei, und dass die verschiedene Geschwindigkeit der Gestirne von ihrem verschiedenen Verhältniss zu diesen drei Principien herrühre, dessen einzelne Modifikationen a. a. O. mit haarspaltender Künstlichkeit construirt werden. Nur fasst hier Proklus die Lehre Porphyr's mit der verwickeltern des Theodor von Asine in Einer Aussage zusammen, und wir können nicht mehr unterscheiden, wie viel davon dem Ersteren angehört. Einer *νοητὴ τριὰς*, von der Porphyr gesprochen hätte, erwähnt auch Damasc. de princc. c. 43, S. 115 Kopp (*κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐρῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος*), indessen könnte mit dieser Trias auch nur der

terungen über das allgemeine Verhältniss der geistigen Wesen zu einander und zur Körperwelt im Geist der Plotinischen Lehre. Das Unkörperliche erzeugt ein Anderes, ohne sich selbst zu verändern, oder etwas von seiner Substanz an dasselbe zu verlieren [1]); das Erzeugte ist immer unvollkommener und getheilter als das Zeugende, je tiefer wir daher in der Reihe der Erzeugungen herabsteigen, um so mehr wird die Einheit, die Vollkommenheit, die Kraft, die Immaterialität abnehmen, je höher wir in ihr hinaufsteigen, um so mehr wird sie zunehmen [2]); ein in sich vollendetes Wesen wendet sich desshalb nie zu seinem Erzeugten, sondern immer nur zu dem, von dem es erzeugt ist, so dass also alles Vollendete, sei es aus grösserer oder aus geringerer Entfernung, sich zum Urwesen hinwendet, und seiner geniesst; nur die unvollständigen Substanzen (*μερικαὶ ὑποςάσεις*) können sich auch zu dem von ihnen Erzeugten, zum Körperlichen hinwenden und sich dadurch in Sünde und Untreue (*ἀπιςία*) verstricken [3]). Nur in dieser Hinneigung des Willens besteht nun auch, wie schon Plotin gelehrt hatte, das Sein

---

Eine Nus in den angeführten drei Relationen, oder es kann damit die allgemein anerkannte Trias des Einen, des Nus und der Seele gemeint sein, und das um so mehr, da Damascius im Folgenden gegen Porphyr einwendet, das Erste könne nicht zugleich ein Glied der Trias sein, was demnach Porphyr behauptet haben müsste. Wenn derselbe Damascius c. 111, S. 348 sagt: *τὰς τριάδας ὐκέτι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν τάξομεν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται λέγειν ... ὐχ οἱ νεώτεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰάμβλιχος καὶ Πορφύριος*, so kann aus einer so unbestimmten Angabe, bei einem Schriftsteller, wie Damascius, noch nicht geschlossen werden, dass Porphyr wirklich mehrere Triaden fürsichseiender Hypostasen, im Sinn eines Jamblich und der Späteren, unterschied.

1) Sent. 26; die Hervorbringung des Einen durch das Andere bezeichnet Porph. mit *πρόοδος* oder *γέννησις*.

2) Ebd. 11. 13. 38.

3) Ebd. 3. vgl. 13.

der Seele im Leibe [1]); dass es dennoch eine reale Verbindung ist, wird auch von Porphyr durch die Annahme erklärt, durch ihre Neigung zum Körperlichen erzeuge die Seele aus sich eine niedrigere, dem Körper verwandte Kraft, die sie mit ihm verbinde [2]). Die Seele ist daher in ihrem Dasein nicht an den Körper gebunden. Das ist ja überhaupt, wie unser Philosoph sagt, der Unterschied des Geistigen und des Leiblichen, dass jenes ungetheilt überall sein kann [3]), oder genauer: jedes unkörperliche Wesen ist in dem, was unter ihm ist, nur so, dass es zugleich nicht in ihm ist, umschlossen wird es nur von dem Höheren, und gerade desshalb ist das Höhere Ursache des Geringeren, weil es ihm überall gegenwärtig ist, ohne doch in ihm zu sein, weil es im Verhältniss zu ihm zugleich überall und nirgends ist [4]). Dasselbe gilt auch von dem Verhältniss des Unkörperlichen zum Körper, seine Gegenwart [5]) im Körper besteht nur darin, dass es das Körperliche sich ähnlich macht [6]), sie ist nur eine dynamische, keine substantielle. Wir müssen in diesen Sätzen eine richtige Darstellung der Plotinischen Lehre anerkennen, aber des Eigenthümlichen und wissenschaftlich Bedeutenden enthalten sie doch nur wenig.

Die naturwissenschaftliche Forschung scheint für Porphyr, trotz der astronomischen Schriften, von denen Suidas berichtet, in philosophischer Beziehung keine grössere Bedeutung gehabt zu haben, als für Plotin, wenigstens tritt sie in den Werken, die wir noch besitzen, gänzlich

1) Ebd. 5. 7 vgl. auch Prokl. in Tim. 171, D.

2) Sent. a.

3) Ebd. 2. 35 vgl. 24: *ἡ νοερὰ ȣσία ὁμοιομερής ἐςιν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ νῷ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ παντελείῳ ἀλλ' ἐν μὲν τῷ καθόλȣ καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλȣ καὶ μερικὰ μερικῶς.*

4) Ebd. 32.

5) Ebd. 35. 37.

6) Ebd. 38.

zurück, dagegen ist uns von seinen psychologischen Untersuchungen noch genug übrig, um uns von der Wichtigkeit, welche er diesem Gegenstand beilegte, und von dem Eifer, den er ihm widmete, zu überzeugen. Die Lehren Plotin's über das Wesen und Wirken der Seele, über ihr vorzeitliches Leben und ihr Schicksal nach dem Tode, über das Verhältniss der Einzelseelen zur Seele des Weltganzen, boten einem denkenden Schüler reichlichen Anlass zur Erläuterung und nähern Bestimmung, und was Porphyr in dieser Beziehung geleistet hat, verdient alle Anerkennung; die wesentlichen Schwierigkeiten der neuplatonischen Theorie konnte er freilich so wenig, als Andere, überwinden. Was zunächst das Wesen und den Begriff der Seele betrifft, so bemüht er sich, zu zeigen, wie sich ihre Einheit mit der Mehrheit ihrer Thätigkeiten und Vermögen, ihre Selbstthätigkeit mit ihrer Abhängigkeit von äusseren Einflüssen vertrage. Die Seele hat die Grundbestimmungen (*λόγοι*) aller Dinge ursprünglich in sich selbst; wird sie von Aussen angeregt, ihnen gemäss zu wirken, so entsteht die sinnliche Wahrnehmung, erhält sie diese Anregung durch Einkehr in sich selbst, so entsteht das Denken [1]), und kommt dieses auch erst durch die Einwirkung des göttlichen Geistes (des Nus) zu Stande, so wird doch dabei kein neuer Inhalt in die Seele übergetragen, sondern der Nus bringt durch sein Licht nur die Ideen zum Bewusstsein, welche er selbst ursprünglich in sie gelegt hat [2]). Alle Geistesthätigkei-

---

1) Sent. 17. Porph. will desshalb sent. 16 auch die Erinnerung nicht aus der Aufbewahrung von Vorstellungen, sondern daraus erklären, dass es der Seele durch Uebung erleichtert werde, eine Vorstellung neu zu erzeugen.

2) Ad Marc. 26: *ψυχὴν λογικὴν .. ἣν τρέφει ὁ νῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τῦ θείυ νόμυ ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τῦ παρ' αὐτῷ φωτός.* Hiedurch dürfte sich wohl die Unbestimmtheit heben, über die sich Jam-

ten sind daher auf eine und dieselbe Grundthätigkeit zurückzuführen, welche nur nach der Beschaffenheit ihrer Objekte eine verschiedene Gestalt annimmt: im Intelligibeln hat unser Denken die Gestalt des Denkens, im Seelischen die der Reflexion, im Vegetativen die der Keimkraft, in der Materie die des Schattenbilds, im Uebervernünftigen wird es überwesentlich und übervernünftig [1]. Auch in den scheinbar leidentlichen Zuständen verhält sich die Seele in Wahrheit thätig, nur der Körper leidet; die Sinnlichkeit rührt vom Körper her, der Geist für sich genommen ist reines Denken; das Leben, Sterben und Leiden ist nur in dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen, nicht in der Seele als solcher [2]. Hiemit hängt auch der Werth zusammen, welchen die Platonische Lehre von der Willensfreiheit für Porphyr hat; ihrer Vertheidigung hat er eine eigene Schrift gewidmet [3], worin er namentlich ihre Vereinbarkeit mit der Wahl der Lebensloose im Präexistenzzustand, unter richtiger Erklärung Plato's, darzuthun sucht. Auch die Schuld des Bösen soll nicht im Leibe, sondern in der Seele und ihrer Begierde gesucht werden [4]. Je ausschliesslicher aber so alle Erscheinungen des Seelenlebens auf die Seele selbst zurückgeführt wurden, um so nothwendiger war es auch, das Verhältniss der vielen Seelenthätigkeiten zu der Einen Grundkraft so zu bestimmen, dass die Einheit

---

blich b. Stob. Ekl. I, 866 beschwert, wenn er seinem Lehrer hier vorwirft, er erkläre sich bald für bald gegen die Ansicht, dass die Seele alles Höhere in sich trage.

1) Sent. 10: *ὐχ ὁμοίως μὲν νοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἑκάςυ ὐσίᾳ. ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώματι εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερυσίως.*

2) Sent. 19. 23. 43.

3) *Π. τῦ ἐφ' ἡμῖν.* Bedeutende Bruchstücke dieser Schrift hat Stob. Ekl. II, 366—394 erhalten.

4) Ad Marcellam c. 29.

der Kraft trotz der Verschiedenheit ihrer Wirkungsweisen gewahrt blieb. Porphyr widerspricht daher der buchstäblichen Auffassung der Platonisch-Aristotelischen Lehre von den Theilen der Seele; Theile hat seiner Meinung nach nur das lebendige Wesen, welches aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, die Seele selbst ist ungetheilt, und nur ihr Verhältniss zum Leibe bringt es mit sich, dass aus ihrem an sich einheitlichen Wesen verschiedenartige Thätigkeiten hervorgehen, so dass es also genauer ist, blos von Kräften, nicht von Theilen der Seele zu sprechen [1]. Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Porphyr das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen Seele: diese enthält jene als ihre Theilkräfte in sich, ohne sich doch selbst an sie zu vertheilen, sie ist daher einerseits zwar von jeder derselben unterschieden, aber zugleich auch mit allen dem Wesen nach identisch, und in jeder mit ihrer ganzen Kraft wirksam, sobald sich dieselbe von dem getheilten, körperlichen Sein zu ihr zurückwendet [2]. Wegen dieser Einheit alles Seelenlebens will unser Philosoph selbst den Thieren Vernunft beilegen [3]; nichtsdestoweniger weiss er denen nicht beizustimmen, die menschliche Seelen nach dem Tode in Thierleiber wandern liessen. Die Thierseelen sind von den menschlichen, wie er glaubt, der Art nach verschieden [4]; bedient er

1) B. Stob. Ekl. I, 832 ff. m. s. besonders S. 838 f. 844 f. vgl. auch Jambl. ebd. S. 894.

2) Sent. 40, wornach auch Jamblich's jedenfalls ungenaue Angabe b. Stob. Ekl. I, 886: *ὡς δ' ἂν εἴποι Πορφύριος, πάντῃ κεχώρισται τὰ τῆς ὅλης ψυχῆς πρὸς τὴν μερικὴν ἐνεργήματα* zu ergänzen ist.

3) Eine Meinung, welche de abstin. III, 1—26 sehr ausführlich, unter Anderem damit bewiesen wird, dass auch die Thiere eine Sprache haben, welche von einzelnen Menschen verstanden worden sein soll. Vgl. hierüber auch v. Pyth. 23 f.

4) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 1068: *οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρωπίνων βίων, τὸ δ' ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον* [das aber nach dem eben Angeführten nicht = *ἄλογον* sein dürfte] *ὑποτίθενται* vgl. ebd. 898.

sich daher auch solcher Ausdrücke, die jene Vorstellung, strenggenommen, voraussetzen [1]), so haben sie doch für ihn nur uneigentliche Bedeutung [2]): in der Schrift gegen den Fleischgenuss, gegen den es keinen stärkeren Grund gab, als den menschlichen Ursprung vieler Thierseelen, schweigt er hievon gänzlich, und Augustin bezeugt ausdrücklich, dass er die Seelenwanderung auf menschliche Leiber beschränkt hat [3]). Ebensowenig will er aber andererseits eine Erhebung der geläuterten Seele zu übermenschlicher Natur und Würde zugeben; so fest er vielmehr von der Unsterblichkeit des geistigen Wesens überzeugt ist [4]), so bestimmt will er doch die menschliche Seele in ihrer eigenthümlichen Ordnung festhalten [5]); alle Seelen sollen nach dem Tode wieder in neue Leiber eingehen, weil eben dieses die eigenthümliche Natur und Bestimmung der menschlichen Seele sei, einem aus Körper und Geist zusammengesetzten Wesen anzugehören [6]).

---

1) B. Stob. Ekl. I, 1048 f.

2) Die Seele, heisst es, gehe nach diesem Leben wieder in andere Leiber ein, wenn sie nun philosophisch gelebt und der Sinnenlust abgesagt habe, so werde sie sich hüten, *μὴ λάθῃ θηρίον γενομένη καὶ στέρξασα σώματος ἀφυοῦς οὐδὲ καθαροῦ πρὸς ἀρετήν, φύσιν ἄλογον καὶ ἄμουσον* [l. *ἀλόγου καὶ ἀμούσου*] *καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν ἢ θυμούμενον μᾶλλον ἢ τὸ φρόνιμον αὔξαντος καὶ τρέφοντος*, andernfalls sinke sie wieder in den Strudel des Werdens herab, sie gerathe in ein unseliges und thierisches Leben, *εἰς νωθῆ σώματα καὶ βίους θολεροὺς* oder *εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος*.

3) Civ. Dei. X, 30: Plato und Plotin lassen die Seelen auch in Thierleiber übergehen; *Porphyrio tamen jure displicuit (haec sententia)*.

4) Sent. 23. 25. Eus. praep. ev. XI, 28. XIV, 10, 3.

5) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 1064 ff. *τηροῦσι μὲν αὐτὴν* (die abgeschiedene Seele) *ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως Πλούταρχος καὶ Πορφύριος … οἱ δὴ ἀρχαιότεροι παραπλησίαν τοῖς θεοῖς κατὰ νοῦν διάθεσιν ἀγαθοειδῆ καὶ προστασίαν τῶν τῇδε αὐτῇ ἀπονέμουσι καλῶς, Πορφύριος δὲ καὶ τοῦτο ἀπ᾽ αὐτῆς ἀφαιρεῖ … αὐτὰς ἀφαιρεῖ παντάπασιν ἀπὸ τῆς ἀδεσπότου* (absolut) *ζωῆς, ὡς οὔσας συμφυεῖς τῇ γενέσει καὶ πρὸς ἐπικουρίαν δοθείσας τοῖς συνθέτοις ζῴοις*.

6) S. die vorige Anm. und Porph. a. a. O. S. 1048: *ἄφθαρτος οὖσα*

Das Nähere dieses Hergangs und der Zustand der körperlosen Seele wird mit sinnlicher Bestimmtheit ausgemahlt. Vor dem Eintritt in das irdische Leben hält sich die Seele im Fixsternhimmel auf [1]; von da steigt sie durch die sieben Planetensphären zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leib (πνεῦμα) umkleidet [2]; derselbe Leib begleitet sie auch beim Abscheiden aus dem irdischen Körper, und wird von ihr je nach den Einbildungen, welche die Vorliebe für den oder jenen Körper in ihr erregt, so oder so gestaltet; die reinsten Seelen erhalten ätherische Leiber, die minder reinen sonnenartige, eine dritte Klasse mondartige, die, welche am Tiefsten stehen, und ihr πνεῦμα mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwert haben, werden durch dasselbe in die Räume unter der Erde hinabgezogen [3]. Den geläuterten Seelen stellt Por-

---

[ἡ ψυχὴ] τὴν φύσιν καὶ ἀΐδιος, ὅτε μὴν ἀπαθὴς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σωμάτων εἴδη.

1) M. vgl. die nächstfolgende Anm. Wenn in dem Fragment b. Stob. I, 1054 der Mond den Seelen der Frommen zum Wohnsitz gegeben wird, so bezieht sich diess nur auf die Vorstellungen Homers, so wie Porph. diese erklärt, oder auch nur auf die Seelen, welche noch nicht die höchste Vollendung erreicht haben.

2) Stob. II, 388. Sent. 33: τὸ πνεῦμα ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο. Prokl. in Tim. 311, A.

3) Sentent. 33. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des Jamblich b. Stob. Ekl. I, 924, dass nach Porphyr die unvernünftigen Kräfte der Seele in das allgemeine Leben, welchem sie entnommen seien, zurückkehren, wie diess aus Prokl. a. a. O. erhellt, wo als Lehre Porphyr's angegeben wird, dass das ὄχημα und die ἄλογος ψυχὴ (das, was Porphyr in der oben angeführten Stelle das Pneuma nennt) in die himmlischen Sphären, aus denen die Seele bei ihrem Herabsteigen diese Bestandtheile gesammelt habe, sich wieder auflöse. Doch kann diess nur von den reineren Seelen gelten, die beim Aufsteigen in jeder Sphäre wieder ablegen, was sie beim Herabsteigen angezogen haben.

phyr ein rein geistiges Leben in Aussicht, in welchem mit der Erinnerung an das Irdische auch die Einbildungen und Begierden erlöschen [1]). Mancherlei volksthümlicher Aberglauben hinsichtlich des Zustands nach dem Tode wird von unserem Philosophen gutgeheissen [2]); dass er den Platonischen Mythus über die Wahl der Lebensloose ernstlich nimmt, ist schon bemerkt worden.

Wenden wir uns von der Anthropologie zur Ethik, so lässt sich nach allem Bisherigen zum Voraus erwarten, dass Porphyr den ethischen Dualismus seiner Schule nicht mildern werde. Leib und Seele stehen sich ja nach seiner Ansicht auf's Schroffste entgegen; der Leib ist nur das Gewand, welches wir ablegen müssen, wenn wir um den Siegespreis ringen wollen, ein Gewand, welches uns nicht blos belästigt, sondern auch verunreinigt, weil jedem materiellen Körper Ausflüsse hylischer Dämonen anhaften [3]); je mehr wir uns diesem sterblichen Theil zuwenden, um so untüchtiger werden wir für das Unvergängliche [4]), je mehr wir nach dem Leib und dem Leiblichen Verlangen tragen, um so mehr verfinstert sich unser Sinn für das Göttliche [5]). Es ist daher unmöglich, dass die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Leib und der sinnlichen Lust zusammenbestehe [6]); nicht blos einzelne

1) B. Stob. I, 1022 f. 1034, womit Augustin. Civ. Dei. X, 30 übereinstimmt.

2) So scheint er b. Stob. I, 1030 (aus der Schrift über den Styx) der Meinung beizupflichten, dass die Unbeerdigten nicht zur Ruhe im Hades kommen, und de abstin. II, 47 f. sagt er unter Berufung auf Plotin, die Seelen der gewaltsam getödteten Menschen und Thiere bleiben bei ihrem Leichnam, und benützt diese Vorstellung um theils vor dem Selbstmord, theils vor dem Fleischgenuss zu warnen.

3) De abstin. I, 31. II, 46.

4) Ad Marc. 32.

5) Ebdas. 13.

6) Ebd. 14.

Affekte sind schändlich, sondern alle, denn alle verhindern uns an der Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen [1]); wer zur Anschauung des Höheren gelangen will, der muss der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, dem Sinnengenuss und der Begierde nach Sinnengenuss absagen, und in philosophischem Streben das Band lösen, mit dem sich seine Seele an den Leib gekettet hat [2]). Die sittliche Thätigkeit fällt daher hier wesentlich unter den Begriff der Reinigung, und Porphyr hebt diesen Gesichtspunkt noch stärker hervor, als Plotin. Alle Tugenden zerfallen nämlich ihm zufolge in vier Klassen: die politischen, die reinigenden (καθαρτικαὶ), die der Seele, welche sich zum Nus hinwendet, und die des Nus als solchen. Die Tugenden der ersten Klasse bezwecken die Mässigung der Affekte (μετριοπάθεια), die der zweiten (die Tugenden des Fortschreitenden) die Ablösung vom Irdischen, welche sich in der Apathie vollendet; ist dieses Ziel erreicht, so entsteht als die positive Ergänzung dieses Negativen die Hinwendung der Seele zu ihrer Ursache, die vernünftige Seelenthätigkeit oder die Theorie, in welcher die Tugend der dritten Klasse besteht; sofern aber diese psychische Tugend doch nur vom Nus bewirkt wird, so steht die Tugend des Nus als solchen, welche sich zu ihr verhält, wie das Urbild zum Abbild, die paradigmatische Tugend, noch höher. Wer den praktischen Tugenden gemäss handelt, ist ein rechtschaffener Mann, wer die reinigenden übt, ein dämonischer Mensch, oder auch ein guter Dämon, wer in der Hinwendung zum Nus lebt, ist ein

1) De abstin. I, 41.

2) A. a. O. c. 31. sentent. 42, ebd. 8 f. In der letzteren Stelle unterscheidet P. einen doppelten Tod, den natürlichen und den philosophischen, der erstere löst nur die natürliche, nicht die selbstgeknüpfte Verbindung der Seele mit dem Leibe. Auch aus diesem Grund ist (abstinent. I, 38) der Selbstmord nicht zu billigen.

Gott, wer die paradigmatische Tugend besitzt, ist ein Vater der Götter. Mit den höheren von diesen vier Stufen besitzt man auch alle Tugenden der niedern, wenn man sie auch nicht nothwendig immer ausübt, aber nicht umgekehrt [1]). Wiewohl aber die reinigende Tugend hiernach nicht die höchste ist, so ist sie doch, wie Porphyr sagt [2]), für den Menschen die nothwendigste, denn sie können wir in diesem Leben erlangen, und sie bahnt uns den Weg zu der höheren; diese selbst dagegen geht auch nach dem Obigen fast über menschliche Kräfte, und namentlich die höchste, mystische Einigung mit der Gottheit, dem Plotin so geläufig, war für Porphyr's ruhigeres Wesen so schwer zu erreichen, dass er selbst bezeugt [3]), sie sei ihm erst in seinem 68sten Jahre einmal zu Theil geworden. Der Mensch gleicht seiner Ansicht nach einem Solchen, der sich nach langem Aufenthalt in der Fremde nach Hause sehnt; wenn er in der Heimath gut aufgenommen werden will, muss er zuerst die fremden Sitten ablegen, dann erst mag er sich aufmachen, um denselben Weg, auf dem er sich von Haus entfernt hat, in entgegengesetzter Richtung zurückzulegen [4]). Die erste Station dieser Reise ist die Selbsterkenntniss, die Ueberzeugung, dass der Leib dem wahren Wesen des Menschen fremd ist; das Nächste ist die Zurückziehung vom Leibe, die Ausschliessung aller unnöthigen, die möglichste Mässigung selbst in den unvermeidlichen Genüssen, die Unterdrückung aller Affekte, wenigstens bis zu dem Grade, dass sie nur noch selten und schwach, und ohne Theilnahme des Willens, eintreten; die höchste Stufe jedoch und der Uebergang zur höheren Tugend ist nur durch

1) Sent. 34, wo die angeführten Unterschiede auch im Einzelnen an den vier Grundtugenden nachgewiesen werden.

2) A. a. O.

3) Vit. Plot. c. 23.

4) De abstin. I, 30.

völlige Affektlosigkeit zu erreichen [1]). Es war natürlich, dass sich auf diesem Standpunkt für Porphyr nur eine ascetische Moral ergeben konnte, denn zu dem gefährlicheren Ausweg, der Sinnlichkeit ihren Lauf zu lassen, weil sie den Geist nichts angehe [2]), kann sich sein sittlicher und nüchterner Sinn nicht entschliessen, diese Behauptung widersprach aber auch seiner Ansicht vom menschlichen Wesen, die dem Leibe keine Bewegung zugesteht, welche nicht durch die Hinneigung der Seele zum Sinnlichen in ihm erzeugt wäre. Er verlangt daher, dass wir uns schlechthin keine andern Genüsse erlauben, als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind, und er erhebt desswegen jene Enthaltungen, welche Plotin zwar persönlich geübt und gebilligt, aber von Andern, so viel wir wissen, nicht verlangt hatte, im Sinn des strengeren Neupythagoreismus zum Grundsatz: jede sinnliche Aufregung, welcher Art sie auch sein mag, ist zu verwerfen [3]), nicht blos der geschlechtliche Genuss, auch der naturgemässe, ist nach Porphyr als eine Verunreinigung zu betrachten [4]), sondern er warnt auch vor dem Besuch von Schauspielen, Pferderennen, Tänzen u. dgl. [5]), mit besonderer Ausführlichkeit jedoch sucht er in der Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων zu zeigen, dass der Genuss von Fleischspeisen dem Phi-

---

1) Sent. 34.

2) Die Behauptung christlicher Gnostiker und cynischer Philosophen, welche de abst. I, 42 ff. bestritten wird.

3) De abstin. I, 33 f.

4) Sent. 34 g. E. de abstin. IV, 20 vgl. I, 41 g. E. Selbst auf die ὀνειρώξεις wird diese Strenge ausgedehnt. Porphyr selbst hat zwar in vorgerücktem Alter noch geheirathet; aber in dem Schreiben an seine Frau (ad Marc. 1—3. 33) weist er nicht blos alle sinnlichen Beweggründe zu diesem Schritte zurück, sondern er scheint auch anzudeuten, dass er sich des ehlichen Umgangs enthalten habe.

5) De abstin. I, 33.

losophen nicht erlaubt sei. Seine Gründe für diese Behauptung sind theils moralischer, theils religiöser Art: die Thiere seien als vernunftbegabt uns verwandt [1]), durch die Fleischspeisen werde die Sinnlichkeit gereizt und gekräftigt [2]), um aber den Göttern, und namentlich dem höchsten Gott, nahe zu treten, müsse man sich vom Sinnlichen losmachen [3]); am deutlichsten tritt jedoch das Motiv dieser ganzen Ascese in dem Satz [4]) hervor, dass jedes Wesen durch die Verbindung mit Fremdartigem befleckt werde; der Geschlechtsgenuss beflecke daher in doppelter Beziehung, theils unmittelbar, sofern er die Seele durch die Sinnenlust überwältigt, theils mittelbar, sofern er durch neue Lebenszeugung geistige Kräfte an die Materie fesselt, ebenso beflecke der Fleischgenuss theils desshalb, weil er die sinnlichen Triebe nährt, theils auch, weil das Fleisch von den Leichnamen getödteter Thiere genommen ist [5]). Das Beste wäre, wenn wir die Nahrung überhaupt entbehren könnten; da das nicht möglich ist, sollen wir uns wenigstens auf die einfachsten und unschuldigsten Speisen beschränken [6]), und werden auch diese Grundsätze bei der Masse der Menschen keinen Eingang finden, so darf sich ihnen doch der Philosoph desshalb nicht entziehen [7]). So wird hier zum Ge-

1) Hierüber handelt besonders das 5te Buch de abstinentia, wo aus diesem Grund auch die Tödtung der Thiere, mit Ausnahme der reissenden, verboten wird.

2) A. a. O. I, 32 f. 38. 46.

3) Ebd. I, 57. II, 49.

4) Ebd. IV, 20.

5) Welchen Werth Porphyr auf den letzteren Umstand legt, sieht man auch daraus, dass er die Milch und den Honig trotz ihres thierischen Ursprungs gestattet a. a. O. II, 13. III, 18. 26. M. vgl. auch was früher aus der Schrift de abstin. II, 47 f. angeführt wurde.

6) A. a. O. IV, 20.

7) A. a. O. I, 27. II, 3. IV, 18.

setz gemacht, was bei Plotin noch Sache der freien Selbstbestimmung gewesen war, die innere Freiheit von der sinnlichen Neigung genügt nicht, wenn nicht die äussere Ascese hinzutritt.

Diese ethische Richtung Porphyr's bedingt auch sein Verhältniss zur Religion. Plotin stand der positiven Religion, trotz seiner Mythendeutung und trotz seiner Ansichten über Weissagung und Magie, verhältnissmässig noch frei gegenüber; er fühlt sich auf seinem idealen Standpunkt in der Philosophie und der philosophischen Gesinnung befriedigt, und kann die sinnlichen Stützen des äusseren Kultus entbehren [1]. Seinem Schüler ist diese freiere Stellung nicht mehr möglich. An Wärme und Reinheit des religiösen Gefühls steht er hinter Plotin nicht zurück, aber er ist nicht in demselben Maasse, wie Dieser, durch seine Philosophie über die Noth des endlichen Daseins hinausgehoben, es wird ihm nicht ebenso leicht, in der Anschauung der Gottheit Ruhe zu finden, er empfindet die Mängel der sinnlichen Natur als eine dämonische Macht, die neben der göttlichen in der Welt waltet, und für den Kampf mit dieser Macht, für den Reinigungsprocess, auf welchen die irdische Tugend seiner Meinung nach beschränkt ist, nimmt er gerne die Bundesgenossenschaft der Religion in Anspruch. So ganz unverändert freilich lässt sich diese mit seiner Philosophie nicht verbinden. Die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit sind auch seiner Meinung nach von der Art, dass es gottloser ist, sie zu theilen, als zu vernachlässigen [2], mit dem bestehenden Kultus muss er schon durch seine Ansichten über die Tödtung der Thiere und

1) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die bezeichnende Erzählung b. Porph. V. Plot. 10.

2) Ad Marc. 17, Schl.: ἀσεβὴς ὀυχ ὅυτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων, ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ συνάπτων.

über den Fleischgenuss in Widerspruch treten [1], auch abgesehen davon ist er der Ueberzeugung, dass die beste und allein wahre Gottesverehrung nur in Einem bestehe, in der Gotteserkenntniss, und der frommen, gottähnlichen Gesinnung [2]. Die Gottheit, sagt er, bedarf keines Andern, der Weise bedarf nur der Gottheit; der wahre Tempel Gottes ist die Seele des Weisen, der wahre Priester ist der Weise [3]. Nicht lange Gebete und Opfer verlangt die Gottheit, sondern frommes Leben, nicht an der Zunge des Menschen ist ihr etwas gelegen, sondern an seinen Werken [4]. Nur wer reinen Lebens und von leerer Einbildung frei ist, verdient von der Gottheit zu sprechen, und die Rede über sie zu vernehmen, vor der unheiligen Menge ist es besser, über das Heilige zu schweigen [5]. Dem höchsten Gott dürfen wir nichts Sinnliches darbringen, auch keine sinnlichen Namen und keine hörbare Rede, denn alles Sinnliche ist für ihn zu unrein, nur in schweigender Andacht und heiligen Gedanken ist er zu verehren; die übersinnlichen Götter zweiten Rangs mögen wir mit Worten anrufen und preisen, aber wir sollen sie um nichts bitten, was ihrer nicht würdig ist, und wornach sie nicht selbst das Verlangen in uns erzeugen, nur um das Gute, was sie selbst sind und wollen [6]. Wie anstössig dem Porphyr bei dieser Denkart so Vieles in dem Volksglauben und dem Gottesdienst seiner Zeit war, sehen wir namentlich aus dem bekannten Brief an den

1) M. vgl. über die Unzulässigkeit der Thieropfer das zweite Buch de abstinentia von c. 4 an.

2) De abst. II, 61. ad Marc. 11. 13. 16 f. 19.

3) Ad Marc. 11. 19. 16 Schl. M. vgl. hiezu den stoischen Satz vom Priesterthum des Weisen und die Lehre Philo's über die Bedürfnisslosigkeit Gottes.

4) A. a. O. 16 f.

5) A. a. O. 15.

6) Abst. II, 34. ad Marc. 12 f,

ägyptischen Priester Anebon [1]), welcher ganz der Ausführung von Fragen und Zweifeln gewidmet ist, deren Beantwortung den späteren Neuplatonikern nicht wenig zu schaffen gemacht hat. Schon das Wesen der Götter ist, wie hier gezeigt wird, nicht leicht zu bestimmen. Was ist es, fragt Porphyr, wodurch sich die verschiedenen Götterklassen unterscheiden? ihre Thätigkeiten und Zustände, oder vielleicht blos ihre Körper? was hat die Annahme von irdischen und unterirdischen, von Luft- und Wassergottheiten zu bedeuten? wohnen denn nicht alle Götter im Himmel? sind sie überhaupt räumlich und leiblich getrennt, und wie können sie in diesem Fall mit einander eins sein? Sind die Götter Leiden und Affekten unterworfen, sind sie sinnlich und psychisch, wie diess die Anrufungen und Sühngebräuche voraussetzen, und worin läge dann noch ihr Unterschied von den Dämonen? wenn andererseits jene körperlos sind, diese nicht, wie können die Himmelskörper Götter genannt werden? Mit welchem Recht werden einige Götter für wohlthätig, andere für verderblich gehalten [2])? Was verknüpft die sichtbaren Götter mit den unsichtbaren? was unterscheidet die Dämonen von beiden, was die Seelen und die Heroën von den Dämonen? welches sind die Merkmale, an denen sich die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Erzengel, der Dämonen, der höheren Geister, der Seelen, als solche erkennen lassen? Worin besteht das Wesen der Weissagung? wie haben wir uns die prophetischen Träume,

1) In Gale's Ausgabe des angeblichen Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum. Da das Schriftchen klein ist, und da der Gale'sche Abdruck weder Seiten- noch Kapitelzahlen hat, gebe ich den folgenden Auszug ohne speciellere Nachweisungen, in der Ordnung der Schrift selbst.

2) Dass alles Gute und nur das Gute von Gott bewirkt sei, sagt Porphyr auch sonst nicht selten; ad Marc. 12 f. 16 f. 24. Der Satz ist Platonisch; unter den Jüngeren haben wir ihn besonders bei Philo getroffen.

die prophetischen Ekstasen zu erklären? wie kommt es, dass bald dieses, bald jenes Mittel in Ekstase versetzt, dass die Vorbedeutung bald aus dem einen bald aus dem andern Zeichen geschöpft wird? Wie verhält sich ferner die Gottheit zur Weissagung? sind die Götter den Wahrsagern dienstbar, finden die Erscheinungen der Götter und Dämonen in der Wirklichkeit oder nur in unserer Phantasie statt, oder ist beides verknüpft? rührt demnach die Kenntniss des Zukünftigen von der Seele selbst her, oder von der Gottheit, und spricht nicht für die erstere Annahme der Umstand, dass die Weissagung an gewisse Naturen, Zustände und Mittel geknüpft ist? ist die Weissagung nicht vielleicht nur die natürliche Wirkung der gebrauchten Mittel und der Sympathie, welche zwischen den Theilen des Weltganzen stattfindet? oder sollten gar Diejenigen Recht haben, welche sie auf den Betrug niedriger Dämonen zurückführen? denn im Besitz der wahren Güter werden wir allerdings durch sie mehr gestört als gefördert. Wie lässt sich annehmen, dass höhere Wesen den Befehlen der Menschen Folge leisten, dass sie zu ungerechten und unreinen Handlungen behülflich sind, während sie von ihren Dienern Reinheit verlangen, dass sie am Mord von Thieren, an Blut und Opferdampf Freude haben, dass die Sonne und die Gestirne durch kindische Drohungen und prahlerische Lügen bezwungen werden? welchen Sinn haben die seltsamen Dinge, die in ägyptischen Gebetsformeln z. B. von der Sonne ausgesagt werden, was sollen Namen, die nichts bedeuten, warum gelten barbarische Namen für wirksamer, als hellenische, als ob die Götter auch ihre Landessprachen hätten, wie die Menschen? Was ist ferner von der Astrologie zu halten [1]? in welchem Zusammenhang steht der Genius des

1) Zwischen dieser und den vorhergehenden Fragen hat P. Einiges, was ich hier übergehe, da es sich nur auf die ägyptischen Gott-

Menschen mit dem Stern, unter dem er geboren ist? worauf stützen sich die astrologischen Regeln, und wie ist es möglich, die Constellation im Moment der Geburt genau zu bestimmen? Hat der Mensch nur Einen Dämon, oder hat jeder Theil des Menschen einen besondern? oder ist am Ende der Dämon nichts Anderes, als die eigene Vernunft? Ist die Theurgie und die Mantik überhaupt der wahre Weg zur Glückseligkeit, und wenn die Wahrsager auch Zukünftiges vorhersehen, sind sie im Stand, dieses Wissen für ihr wahres Wohl zu verwenden? Eben darauf aber kommt es allein an; wenn die Verehrer der Theurgie nicht darnach fragen, so sind ihre Aufschlüsse werthlos, und wenn ihnen darüber nicht die Wahrheit geoffenbart wird, so haben sie nicht mit Göttern und guten Geistern zu thun gehabt, sondern mit trügerischen Dämonen oder menschlicher Erfindung.

So rücksichtslos aber Porphyr hier die Blössen der Volksreligion aufdeckt, sie ganz aufzugeben, kann er sich nicht entschliessen. Christliche Gegner sahen hierin natürlich nur Feigheit [1]; Porphyr selbst jedoch lässt uns edlere Beweggründe erkennen, wenn er bei Proklus [2] zunächst aus Anlass der Frage über das Gebet sagt: der Atheist und der Fatalist müssen folgerichtig, auch das Gebet verwerfen, wer dagegen eine Vorsehung im eigentlichen Sinn zugebe, der müsse daran festhalten; gerade dem Tugendhaften zieme das Gebet am Meisten, weil es ihn mit der Gottheit verknüpfe; wer in den Fesseln des Leibes nach Tugend strebe, der müsse die Götter bitten, dass sie ihn (durch Tugend) in eine höhere Welt versetzen, und je verwaister er sich hier fühle, um so mehr

---

heiten bezieht: ob diese Götter etwas Anderes seien, als die Planeten, und was die Aegypter in Betreff der höchsten Ursachen und der letzten Gründe lehren?

1) Wie z. B. Augustin Civ. D. X, 26.

2) In Tim. 64, A f.

müsse er die Rückkehr zu seinen wahren Eltern erflehen. Für den Theil des Ganzen liege das Heil in der Hinwendung zum Ganzen, die geistigen wie die leiblichen Güter haben wir nur daher zu erwarten, wo alle Tugend und alle Macht ist. Die Religion erscheint hier, unserer obigen Darstellung gemäss, als ein unerlässliches Bedürfniss für den Menschen, der sich im Kampf mit dem sinnlichen Theil seines Wesens seiner Endlichkeit bewusst wird. Dieses Bedürfniss kann sich aber nicht auf die innerliche Verbindung mit der übersinnlichen Welt beschränken, denn wenn es auch in letzter Beziehung freilich nur die Erhebung zum Urwesen ist, der die Seele zustrebt, so hat doch diese Erhebung ihre natürlichen Stufen, sie ist eine unmittelbare nur für dasjenige, was unmittelbar unter ihm steht, für alles Uebrige eine vermittelte [1]), und auch der Mensch darf die Zwischenstufen, die ihn zum Höheren führen, nicht überspringen. Welches diese sind, wissen wir im Allgemeinen schon von Plotin, ausser dem Urwesen nämlich, dem Nus und der Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen. Jede von diesen Klassen ist in eigenthümlicher Weise zu verehren: der erste Gott nur durch reine Betrachtung, die intelligibeln Götter auch mit Worten, die Welt und die übrigen sichtbaren Götter (die Gestirne) neben den Gebeten mit unblutigen Opfern [2]). Was die Dämonen betrifft, so müssen wir, nach Porphyr, die verschiedenen Klassen derselben unterscheiden. Alle Dämonen sind Seelen, die ihren Wohnsitz in der Welt unter dem Mond haben; sie alle sind mit luftartigen, leidensfähigen und vergänglichen Leibern umkleidet, bald sichtbar, bald unsichtbar, die schlechte-

1) Sent. 31 (vgl. 11): ἡ δὲ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὴ προσεχὴς μέντοι ἢ πόῤῥωθέν ἐςι. Der Leib, wie es vorher heisst, ist zunächst auf die Seele bezogen, die Seele auf den Nus, der Nus auf das Erste.

2) De abst. II, 34. 37 s. o.

ren auch wohl ihre Gestalten verändernd [1]. Aber nur ein Theil derselben ist guter und wohlthätiger, die anderen sind verderblicher Natur, jene beherrschen die Materie, mit welcher sie verbunden sind, diese lassen sich von ihr überwältigen und hinreissen, jene haben daher auch wohlgebildete, diese missgestaltete Körper [2]. Von beiden Dämonenklassen weiss uns Porphyr viel zu erzählen. Den guten Dämonen sind grössere oder kleinere Theile der Welt zur Verwaltung anvertraut: die Einen führen die Aufsicht über eine bestimmte Thiergattung, oder über Früchte, oder über die Witterung, Andere sind Vorsteher des menschlichen Lebens, der Musik, der Gymnastik, der Heilkunde u. s. w., oder Boten, welche die göttlichen Offenbarungen den Menschen, die menschlichen Gebete den Göttern überbringen; auch Schutzgeister der Einzelnen, der Städte und Länder kennt unser Philosoph [3]. Unter den Namen, mit denen die guten Dämonen bezeichnet werden, treffen wir auch die jüdischen Engel und Erzengel [4]. Noch weiter verirrt sich Porphyr in seiner Schilderung der bösen Dämonen bis in den gröbsten Volksaberglauben. Er beschreibt dieselben als gewaltthätige und heimtückische Wesen, die den Menschen alles mögliche Böse zufügen, den Seelen schon vor dem Eintritt

1) De abst. II, 37. 39.

2) De abst. II, 38 f. ad Marc. 16. 19, Schl. 21 Anf. Prokl. in Tim. 53 A. 54, A. Wenn Porph., demselben (24, D) zufolge, auch drei Klassen von Dämonen unterschied, die göttlichen Dämonen, die Theilseelen (μερικαὶ ψυχαὶ δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως) und die bösen Dämonen, so ist das weniger genau, denn die μερικαὶ ψυχαὶ sind, nach dem Folgenden, die präexistirenden Menschenseelen. Nach Prokl. in Tim. 53, A 54, A nannte P. die guten Dämonen ψυχαὶ, die bösen, die ὑλικαὶ δυνάμεις, τρόποι.

3) De abst. I, 38. Prokl. in Tim. 47, A f. vgl. auch Eus. praep. ev. V, 6.

4) Epist. ad Arebon. S. 3 o. 4 med. Prokl. a. a. O. Die Vorsteher der Dinge unter dem Mond nannte P., nach der letzteren Stelle, δημιουργικοὶ, die höchste Klasse ἀρχάγγελοι.

in's irdische Leben auflauern, fortwährend schlechte Begierden und falsche Meinungen in ihnen erzeugen, Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit bewirken, in greifbaren Körpern erscheinen, unter allerlei Thiergestalten die Menschen anfallen, mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, sich in den menschlichen Leib einschleichen und Unordnungen darin hervorbringen u. s. w.[1]. Porphyr scheint diese Züge, wie seine Dämonologie überhaupt, neben dem späteren Platonismus nicht blos aus dem heidnischen, sondern auch aus dem jüdischen Volksglauben entlehnt zu haben[2]. Nach dem Vorgang der Perser und der Juden fasst er die bösen Dämonen unter Einem Oberhaupt zusammen, und weist ihnen ihren Sitz in der Unterwelt an, wo sie die Gottlosen quälen und zugleich selbst gequält werden; nur dass er die hellenischen Mythen damit verbindet, indem er als den Beherrscher der bösen Geister einen der mächtigeren Dämonen, den Pluto oder Serapis, bezeichnet, und die Titanen für böse Dämonen erklärt, die in der Unterwelt gestraft werden[3].

---

1) De abst. II, 38—40. 46. Prokl. in Tim. 24, D. 142, C. f. Porph. b. Eus. pr. ev. IV, 23. Besonders die zwei letztern Stellen lauten sehr krass; b. Prokl. 142, D. kommt selbst der Glaube an Incubus vor.

2) Es erhellt diess ausser seiner gleich zu erörternden Ansicht vom Ursprung der falschen Religion, und ausser der durchgreifenden Uebereinstimmung seiner ganzen Dämonologie mit der jüdischen auch aus den Ausdrücken ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι (s. o.), und dem Philonischen δυνάμεις δορυφοροῦσαι b. Prokl. in Tim. 9, D. Zunächst scheint Porph. in seiner Lehre von den Dämonen dem Numenius zu folgen (s. Prokl. a. a. O. 24, C), bei dem wir uns Jüdisches um so leichter erklären können; aber auch Porphyr selbst zollt dem Judenthum, wie wir unten noch zeigen werden, bedeutende Anerkennung.

3) B. Eus. praep. ev. IV, 20. 23. Stob. Ekl. I, 1026 f. Prokl. in Tim. 24, D. 54, A. Ob sich Porph. den Beherrscher der bösen Dämonen auch böse denkt, wird nicht recht klar; nach der Stelle de abst. II, 41 f. vgl. Stob. I, 1026 f. sollte man es glauben, das Fragment b. Eus. IV, 23 dagegen widerspricht dieser Annahme

Zu den verderblichsten Wirkungen der bösen Geister gehört nun die Verfälschung der Religion und des Gottesdiensts. Sie sind es, welche die Menschen zu der Meinung verleitet haben, dass nicht blos Gutes, sondern auch Böses von den Göttern komme, dass man daher den Zorn der Götter durch Opfer und Gebete versöhnen müsse; sie haben die Thieropfer aufgebracht, sie sind die Urheber der Zauberei (γοητεία), die ja durchweg sinnlichen und selbstsüchtigen Begierden dient, sie lassen sich selbst als Götter verehren, und nähren ihre Leiber vom Opferdampf [1]), ihnen fällt mit Einem Wort alles dasjenige aus den polytheistischen Religionen zur Last, was der Philosoph mit seinen religiösen Begriffen nicht zu vereinigen weiss. Nur um so eifriger nimmt aber Porphyr diese Religionen selbst in Schutz. Der Polytheismus als solcher gereicht ja den Neuplatonikern überhaupt nicht zum Anstoss, vielmehr ist ihr ganzes System darauf angelegt, einer Mehrheit von göttlichen Wesen Raum zu lassen, und gerade Porphyr hat diese Nothwendigkeit ausdrücklich anerkannt. Nur die unsittlichen und grobsinnlichen Mythen, die Thieropfer und der selbstsüchtige Missbrauch der Religion zur Zauberei, nur die Verwechslung des Göttlichen mit dem Dämonischen, des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen ist es, gegen das sich seine Kritik wendet. Alles dieses gehört aber, wie er glaubt, nicht zum Wesen der polytheistischen Religion; seine Dämonenlehre gewährt ihm die Mittel, um den ursprünglichen Kern derselben von späteren Auswüchsen zu unterscheiden, und trotz seines Widerspruchs gegen die herrschenden Vorstellungen und Gebräuche die Religion selbst, der sie

entschieden. Wir haben also wohl zweierlei Beherrscher dieses Dämonenreichs zu unterscheiden.

1) De abstin. II, 40—42. 58. Dass diese Theorie mit der bekannten jüdisch-christlichen Vorstellung jener Zeit vom Ursprung des Götzendiensts übereinstimmt, habe ich schon bemerkt.

sich angehängt haben, gegen Neuerungen zu vertreten. Es ist nicht ein Umsturz, sondern eine Reinigung des Heidenthums, im Geist eines Apollonius und der Neupythagoreer, die er anstrebt. Unter den Eigenthümlichkeiten desselben, die er als wesentlich anerkennt, ist keine, welche er mit seiner Philosophie nicht zu vereinigen wüsste. In der Mythendeutung waren ihm schon Plotin und die Stoiker vorangegangen, an die er sich auch in der Hauptsache anschliesst [1]. Die Bilder der Götter werden als symbolische Darstellungen ihres Wesens empfohlen [2], selbst im ägyptischen Thierdienst wird die Lehre von der Verwandtschaft der Menschen- und Thierseelen gefunden [3]. Als Verehrer der Mantik hat sich Porphyr durch seine Orakelsammlung bewährt, von der er sich sowohl für die Philosophie, als für die Heiligung des Lebens den grössten Erfolg verspricht [4]; ihre Möglichkeit begründet er durch die Annahme, dass theils die guten Dämonen den Menschen Warnungen und Rathschläge in verschiedenerlei Form zukommen lassen [5], theils die Seelen prophetischer Thiere in gewissen Theilen ihres Kör-

1) Zeus ist der νᾶς δημιεργὸς (Eus. praep. ev. III, 9, wo auch die einzelnen Attribute des Gottes in diesem Sinn gedeutet werden), Here die αἰθέριος καὶ ἀέριος δύναμις, Leto die Erdatmosphäre, Hestia die χθονία δύναμις, Rhea die δύναμις τῆς πετρώδες καὶ ὀρεία γῆς, Demeter die der fruchtbaren Ebene, daher die Mutter der Κόρη, der Sättigung, Persephone die δύναμις σπερματᾶχος, Pluto die Wintersonne, Dionysos die δύναμις τῶν φυτευτικῶν, Attis bezeichnet die Blumen des Frühlings, Adonis die Früchte des Herbstes, Silen die Bewegung der Luft, Themis die weissagende Kraft (a. a. O. c. 11), Hephäst den künstlerischen Verstand (Prokl. in Tim. 45, C), Apollo den νᾶς ἡλιακὸς, Asklepius den νᾶς σεληνιακὸς (ebd. 49, C), auch Athene hat im Mond ihren Sitz (ebd. 51, B).

2) B. Eus. praep. ev. III, 7.

3) De abst. III, 16. IV, 9.

4) Eus. a. a. O. IV, 7. Ebdas. 8, 1 die Vorschrift, das Buch keinem Unwürdigen in die Hände zu geben.

5) De abst. II, 41. 53.

pers wirksam seien [1]. Dabei will auch er, wie alle diese glaubigen Philosophen, das Wunderbare gewissermassen wieder zu einem Natürlichen machen: die Götter oder Dämonen sollen das Zukünftige in den Gestirnen lesen, und sich aus diesem Grund auch wohl bisweilen darüber täuschen, indem sie die himmlische Schrift falsch auslegen [2]. Damit fällt aber unser Philosoph nur dem astrologischen Aberglauben in die Arme, von dem er sich auch in andern Aeusserungen [3] viel weniger frei zeigt, als Plotin. Mit der Mantik empfiehlt er auch die Magie, welche sich durch ihren Zweck und ihre Urheber von der Zauberei (*γοητεία*) unterscheidet, als ein Mittel, das uns die Götter verliehen haben, um das Verhängniss durch Sühnungen abzuwenden [4]. Sogar eine Bewältigung der Dämonen durch menschliche Anrufungen wird angenommen [5], nur von den Göttern im eigentlichen Sinn will Porphyr ein derartiges Leiden ferne halten. Ja auch solchen Gebräuchen, die er an sich nicht billigt, will er sich in der öffentlichen Gottesverehrung nicht unbedingt widersetzen: er giebt zu, dass die Staaten die bösen Dämonen durch Opfer besänftigen und die Eingeweide der Thiere befragen, weil sie es meist mit äusseren Gütern zu thun haben; nur die Minderzahl der Weisen und Tugendhaften soll sich dieser Dinge enthalten, weil es ihr nicht geziemt, nach dem Aeussern zu trachten, und weil die bö-

1) Ebd. c. 48. 51 f. Porph. erklärt es hier für möglich, durch den Genuss der Leber von gewissen Thieren weissagende Kräfte zu erhalten.

2) Eus. praep. ev. VI, 1 f. 5.

3) B. Stob. Ekl. II, 386.

4) Eus. praep. ev. VI, 4, 2. Das Verhängniss (*εἱμαρμένη*) definirt Porph. b. Prokl. in Tim. 322, E durch *φύσις*.

5) B. Eus. a. a. O. 5, 8 f. in der Behauptung, dass die Götter, unter denen aber hier doch nur Dämonen gemeint sein können, unfreiwillig bei den Opfern erscheinen.

sen Geister über eine reine Seele keine Gewalt haben [1]). Es ist also selbst bei derjenigen Reform des Polytheismus, die unser Philosoph wünscht, nicht eigentlich auf eine Aenderung in der Volksreligion abgesehen, sondern nur auf eine reinere Privatreligion der Philosophen, was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, so hält auch Porphyr an dem Grundsatz der alten Völker fest, dass ein Jeder die Gottheit nach der Sitte seines Landes zu verehren habe [2]). Eine religiöse Umwälzung, wie sie das Christenthum anstrebte, war auch abgesehen von dem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Lehre durchaus gegen seine Grundsätze, und die Entschiedenheit seines Widerspruchs gegen diese Neuerung war von seinem Standpunkt aus ganz natürlich [3]). Dagegen wird jede Nationalreligion bereitwillig von ihm anerkannt, und er macht in dieser Beziehung zwischen griechischen und barbarischen Religionen keinen Unterschied; seiner entschiedenen Zuneigung haben sich aber doch nur solche Erscheinungen zu erfreuen, in denen er eine tiefere, philosophische Auffassung der Religion zu finden glaubte: er lobt die Juden als Verehrer des wahren Gottes [4]), er bewundert die Essener [5]), er ergeht sich in einer lobpreisenden

1) De abst. II, 43. 52.

2) Ad Marc. 18.

3) Die Schrift, worin Porph. diesen Widerspruch, mit schärferen Beweisen, als irgend ein Anderer, ausführte, die 15 Bücher κατὰ Χριϛιανῶν, ist ihrer Tendenz nach aus den Kirchenvätern bekannt, so wenig auch davon erhalten ist; für Porphyr's Gesammtansicht vom Christenthum ist namentlich das Fragment aus der Schrift über die Orakel b. Eus. demonstr. ev. III, 6. August. Civ. D. XIX, 23, 2 zu beachten, worin Christus als ein frommer und ausgezeichneter Mann anerkannt, aber die Christen, die einen Gott in ihm sehen, mit Verachtung behandelt werden.

4) M. vgl. das Bruchstück b. Augustin Civ. D. XIX, 23. Lactanz de ira Dei c. 23 S. 217 Bip.

5) De abst. IV, 11 ff., ganz nach Josephus.

Schilderung der ägyptischen Priester [1]), er beruft sich auf seine Uebereinstimmung mit den Brahmanen, den Magiern und den Chaldäern [2]). Sein wesentliches Interesse gehört auch auf dem religiösen Gebiete nur jener geistigen Frömmigkeit, die wir ihn schon früher so schön haben schildern hören, was die positive Religion weiter hinzufügt, das betrachtet er zwar als eine in der Hauptsache berechtigte, aber doch immer nur als eine niedrigere Form des religiösen Lebens. In Porphyr überwiegt der philosophische Geist des Plotinus immer noch über das positiv theologische Element, erst durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der neuplatonischen Philosophie auf diese Seite verlegt worden.

§. 56.

Jamblich und die syrische Schule.

In der neuplatonischen Schule selbst hat Jamblich's [3])

---

1) De abst. IV, 6 ff.

2) B. Prokl. in Tim. 64, B f. de abst. IV, 17. Suidas nennt 4 Bücher Porphyr's über die Philosophie Julians des Chaldäers.

3) Jamblichus aus Chalcis in Cölesyrien hörte den Anatolius, einen Schüler Porphyr's, ohne Zweifel denselben, von dem einige Fragmente in den Theologumena Arithmet. stehen, nachher den Porphyr selbst; sonst wissen wir aber von seinem Leben sehr wenig, da uns Eunapius, sein Biograph, ausser einigen abentheuerlichen, schon von Jamblich's unmittelbaren Schülern geglaubten Beispielen seiner Wunderkraft (V. Jambl. S. 13 ff. Boisson.) nicht viel darüber mittheilt. Nach dem, was Derselbe V. Aedesii S. 20 ff. erzählt, muss Jamblich unter Konstantin d. Gr. gestorben sein, da er nicht mehr am Leben war, als dieser Kaiser (auch nach Sozomenus u. A. s. Brucker histor. philos. II, 262) seinen Schüler Sopater hinrichten liess. Dagegen finden sich unter Julian's Briefen mehrere (34. 40. 41. 53. 60. 61) an den Philosophen Jamblich, und die gewöhnliche Annahme (Brucker a. a. O. Fabric. Biblioth. gr. ed. Harl. V, 760 ff. Heyler in s. Ausgabe der Briefe Julian's S. 308 f. Steinhart in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie II, 14, 273 u. A.), dass unter diesem

Name den seines Lehrers entschieden verdunkelt [1]), wenn auch die schriftstellerischen Vorzüge des Letztern anerkannt werden [2]). Wir können ihn als Philosophen dem Porphyr nicht gleichstellen. Seine Schriften, so viel uns davon übrig ist [3]), beurkunden zwar eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, aber der philosophische Synkretismus, die

Jamblich der aus Libanius (in dem Brief an ihn, b. Fabricius a. a. O. und Wolf epist. Liban. S. 509) bekannte gleichnamige Neffe des berühmten Platonikers gemeint sei, ist nicht zu billigen, denn Julian erwähnt (ep. 27, S. 401, B 53, 439 C Spanh.) auch des Sopater als noch lebend, indem er ihn als Lieblingsschüler seines Jamblich bezeichnet, der Neffe wird aber doch wohl nicht gleichfalls einen Sopater in demselben Verhältniss bei sich gehabt haben, wie der Oheim, und auch abgesehen davon kann es nur auf das bekannte Haupt der Platonischen Schule gehen, wenn Julian seinen Jamblich den »göttlichsten« nennt (ep. 27), wenn er ihn dem Homer, Sokrates und Plato an die Seite stellt (ep. 34, Schl., wozu die Stelle über den ältern Jamblich Orat. IV, 146, A zu vergleichen ist), wenn er ihn als das Gemeingut aller Hellenen (ep. 61, 449, B), ja als den Retter des ganzen Hellenenthums (ep. 40, 419 A) bezeichnet, wenn er durch seinen Brief (ep. 60, 447 A), ehe er ihn gelesen hat, vom Fieber geheilt wird u. dgl., davon nicht zu reden, dass in sechs Briefen an den Neffen der Oheim gewiss, und zwar mehr als nur einmal, genannt wäre. Kann nun Julian unmöglich noch an den ältern Jamblich geschrieben haben, so bleibt nur übrig, seine Briefe an Jamblich mit Dodwell (b. Fabric. a. a. O.) für unächt zu erklären.

1) Θεῖος ist bei Proklus u. A. sein stehendes Prädikat. M. vgl. auch die vor. Anm. und Prokl. in Tim. 249, A.

2) Eunap. V. Jambl. S. 12.

3) Ausser den Fragmenten b. Stobäus, unter denen namentlich die psychologischen in den Eklogen für uns von Werth sind, und zwei Bruchstücken über das Verhängniss und das Gebet, welche in Tennulius Ausgabe des Commentars zu Nikomachus abgedruckt sind, haben wir von Jamblich fünf Bücher, die sämmtlich Theile seines Werks über die pythagoreische Philosophie waren. Das Leben des Pythagoras, den λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, die Schrift π. κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (in Villoison, Anecd. gr. II, 188 ff.), das Buch π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, und die Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς (ohne Jamblich's Namen von Ast wieder herausgegeben).

historische Unkritik, die ermüdende Breite und der gedankenarme Schwulst der Darstellung machen in denselben einen abstossenden Eindruck. Nun gehören allerdings die meisten von diesen Ueberbleibseln einem Werk an, welches mehr einen historischen und propädeutischen, als einen streng systematischen Charakter trug; aber auch Jamblich's Commentare zu Aristoteles waren ebenso beschaffen [1]), und was uns aus seinen übrigen Schriften, und namentlich aus seinem Hauptwerk über die chaldäische Theologie, überliefert ist, zeigt gleichfalls weit weniger den Philosophen, dem es um wissenschaftliche Schärfe und Consequenz, als den spekulativen Theologen, dem es um die philosophische Begründung der positiven Religion und ihrer Dogmen zu thun ist. Wenn schon Porphyr die Philosophie überwiegend von der praktisch religiösen Seite aufgefasst hatte, so tritt eben dieser Gesichtspunkt bei Jamblich noch stärker hervor, und wenn schon Jener für die Erreichung ihrer Aufgabe die Hülfe der Religion und den Beistand der Götter nöthig gefunden hatte, so muss Jamblich hierin um so weiter gehen, je weniger er auf die eigene Kraft des Menschen Vertrauen setzt, und je mehr er von seiner Hülfsbedürftigkeit überzeugt ist. Plotin hatte die Seele, wie er glaubt, der höheren Welt zu nahe gerückt [2]); er kann sich nicht überzeugen, dass sie ihrem Wesen nach, wie Jener gewollt hatte, vom Leiden und von der Schlechtigkeit nicht berührt werde, denn wo anders sollte das Böse seinen Sitz haben, als im Willen [3])? er fühlt sich von der Naturnothwendigkeit (dem Verhängniss) gedrückt, und hofft durch die Gottheit von diesem Drucke befreit zu werden,

1) M. s. hierüber Simpl. in categ. f. 2 (Schol. in Arist. S. 40, a 37 ff.), Brandis über die griech. Ausleg. d. Aristot. Organum, Abh. d. Berl. Akad. 1833, 281. 287.

2) B. Stob. Ekl. I, 866.

3) Prokl. in Tim. 341, D.

denn die Götter beherrschen und berichtigen, wie er sagt, das Verhängniss, sie lösen die Uebel, denen es uns unterwirft, sie entbinden die Seele von dem Gesetz des Werdens [1]; an sie muss man sich wenden, wenn man das Heil sucht, vom Gebet zu ihnen können wir einen Erfolg hoffen, der alle unsere Erwartungen übertrifft [2]; die Reinigung der Seele kann nicht durch sie selbst bewirkt werden, sondern nur durch höhere Wesen, durch Heroën, Dämonen, Engel und Götter [3]. Einem so gestimmten Gemüth musste natürlich an den religiösen Heilsmitteln weit mehr liegen, als an den philosophischen Untersuchungen. Auf welche Art die Götter das Endliche hervorbringen, können wir nicht wissen, es genügt uns an der Ueberzeugung, dass Alles durch sie gewirkt ist [4]; die erste Bedingung der wahren Gotteserkenntniss ist der Glaube, dass den Göttern nichts unmöglich ist: wer diesen Glauben hat, der wird sich nach einer Theologie umsehen, die es ihm erlaubt, Alles anzunehmen, was über die Götter gelehrt wird [5]. Einem Philosophen, welcher von diesen Grundsätzen ausgieng, durfte kein Volksglaube zu ungereimt, kein religionsphilosophischer Synkretismus zu maasslos sein, je umfassender er vielmehr die Religionen aller Völker mit seiner Spekulation vermengte, um so vollständiger musste er den Zweck der Philosophie erreicht zu haben überzeugt sein.

Um nun in seinem System für diese ganze Götterwelt Raum zu gewinnen, musste Jamblich eine weit ausgeführtere Klasseneintheilung der höheren Wesen aufstellen, als die früheren Neuplatoniker, und eben dieser Punkt

1) M. s. die Bruchstücke b. Stob. Ekl. I, 80. 184 f. De fato ed. Tennul. S. 177 f.
2) Jambl. b. Prokl. in Tim. 64, C.
3) Stob. Ekl. I, 1058.
4) Prokl. a. a. O. 348, C.
5) Jambl. Adhort. ad philosoph. symbol. IV S. 326 Kiessling.

ist es, worin Allem nach die Haupteigenthümlichkeit seiner Metaphysik lag. An die herkömmliche Eintheilung der Götter in sichtbare und unsichtbare anknüpfend, unterscheidet er zunächst die innerweltlichen und die überweltlichen Gottheiten [1]. Hinsichtlich der letzteren war nun die neuplatonische Lehre bis auf Jamblich ziemlich einfach: neben dem Einen Urwesen enthielt Plotin's übersinnliche Welt den Nus und die Seele, die beide eine unbestimmte Menge von besonderen Geistern und Seelen in sich befassen sollten, aber auf eine systematische Gliederung beider Klassen hatte sich Plotin nicht eingelassen. Amelius und vielleicht auch Porphyr machte durch die Lehre vom dreifachen Nus einen Anfang dazu, ungleich weiter gieng aber Jamblich, wie es scheint, unter dem Einfluss orientalischer Systeme [2], von denen wir aber nicht mehr bestimmen können, inwieweit sie selbst unabhängig von der neuplatonischen Philosophie waren. Während seine Vorgänger nur Ein überseiendes Princip angenommen hatten, wusste er eine ganze Reihe von Wesen aufzuzählen, welche nicht blos über das endliche Sein, sondern über das Sein schlechtweg erhaben sein sollten [3]. Von dem Einen unaussprechlichen Urwesen [4] unterschied

1) De fato S. 179. Prokl. in Tim. 306, C vgl. Sallust de Diis et mundo c. 6.

2) Darauf weist ausser dem Titel seines theologischen Hauptwerks: *χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (b. Damasc. de princc. c. 43 Anf., wo das 28ste Buch dieser Schrift citirt wird) auch einiges Einzelne, was uns noch begegnen wird.

3) M. vgl. Damasc. de princc. c. 100, S. 314 Kopp, wo der Unterschied zwischen Jamblich und den Früheren dahin bestimmt wird, dass Diese nur Einen *θεὸς ὑπερούσιος* annehmen, er dagegen ein *πλῆθος ὑπερουσίων ἑνάδων*, und zwar als vollständiger Substanzen (*αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις*).

4) Um der Eigenschaftslosigkeit des Einen nichts zu vergeben, will ihm Jamblich *π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ.* S. 191 med. Villois. nicht einmal den Namen des Guten beilegen, denn es stehe über dem Guten; dagegen gebraucht er b. Damasc. de princc. c. 99, S. 311

er noch eine zweite Einheit, die zwischen dem absolut Einen und der Vielheit in der Mitte stehe [1]). Erst aus diesem zweiten Eins liess er die Zweiheit des Begrenzten und Unbegrenzten, oder des Einen und Vielen hervorgehen [2]); indem er diesen Gegensatz in den Begriff des Gemischten oder des Seienden zusammenfasste, gewann er die Trias der intelligibeln Wesen [3]), welcher er die nächste Stelle nach der schöpferischen Einheit einräumte [4]). Von diesem Intelligibeln sagte er, es habe seine Substanz an dem Einen, und beharre in demselben [5]), und er suchte es auch dem Urwesen möglichst nahe zu rücken, wenn er es über jede Vernunfterkenntniss hinausstellte [6]), in scholastischen Formeln, trotz der Trias, jede Vielheit und Zusammensetzung von ihm abwehrte, und sein einfaches Sein von dem substantiellen des ὄντως ὂν unterschied [7]). Diess hinderte ihn jedoch nicht, das In-

---

τὸ ἓν und τἀγαθὸν gleichbedeutend, und ebenso macht es Sallust de Diis c. 5, Schl. Julian orat. IV, 133, B, und die Schrift de myster. Aegypt. I, 5, Anf., wogegen ebd. VIII, 2 beides unterschieden wird. Das Letztere ist die genauere Ausdrucksweise.

1) Damasc. a a. O. c. 43, Anf.: πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἥ τε πάντη ἄῤῥητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Ebd. c. 45, S. 118 unt.: ἆρα ὖν ὕτω θετέον δύο τὰς ἐπέκεινα τῶν νοητῶν τριάδων ἀρχάς, καὶ ὅλως εἰπεῖν τῶν νοητῶν ἁπάντων, ὡς ἠξίωσεν ὁ Ἰάμβλιχος, ὅσον ἐμέ γε εἰδέναι μόνος ἀξιώσας τῶν πρὸ ἡμῶν ἁπάντων. Ebd. c. 50, 134. c. 51, 136: τὸ ἁπλῶς ἓν, ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀποῤῥήτȣ ἐκείνης.

2) A. a. O. c. 50, 134. c. 51, 136.

3) M. vgl. Damasc. c. 43, 115. c. 69, Schl.

4) A. a. O. c. 113, S. 352.

5) A. a. O. c. 59, 165: ἐν τῷ ἑνὶ καὶ περὶ τὸ ἓν τὸ νοητὸν ȣσίωται. c. 67, 185: περὶ τὸ ἓν αὐτό φησιν ὑποςῆναι καὶ ἀνεκφοίτητον εἶναι τȣ̃ ἑνός. Dasselbe c. 68, 188. c. 99, 311 unt.

6) In der überschwänglichen Stelle b. Damasc. c. 70, 192.

7) A. a. O. c. 99, 311: ὅ φησι πάλιν Ἰάμβλιχος, ἡ ἐκεῖ τριὰς ȣ̓κ εἰσὶ τρεῖς μονάδες, ȣ̓δὲ ἐπεγένετο τρισὶ μονάσιν, ἀλλ᾽ ἐςὶ μόνον

telligible zugleich als eine Dreiheit zu beschreiben, deren erstes Glied er den Vater, oder auch die Existenz nannte, das zweite die Kraft, das dritte den Nus oder die Thätigkeit [1]). Aber auch die einfache Dreiheit genügt seiner polytheistischen Neigung noch nicht, die einzelnen Glieder der Trias werden ihm wieder zu Triaden, so dass er nicht blos von Einer Trias, sondern von mehreren, und insbesondere von drei intelligibeln Triaden redet [2]), von denen uns aber nichts Näheres bekannt ist [3]). Mit den intelligibeln Göttern scheint er die Ideen identificirt zu haben, wenigstens sagt er bei Proklus [4]), an der Spitze jener Götter erscheinen die Gattungen des Seienden. Von dieser intelligibeln Welt (*κόσμος νοητὸς*) unterschied nun aber Jamblich die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερὸς*), und von den intelligibeln Göttern die intellektuellen [5]). Auch diese zweite Götterordnung ist nach der Dreizahl gegliedert; sie umfasst den Nus, welcher ein-

---

αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον ταῖς μονάσι· μᾶλλον δὲ ῥητίον ὐδὲ τὸ εἶδος ... ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἓν u. s. w. c. 113, 352: Damasc. wolle, dem Jamblich folgend, *τὸν μὲν νοητὸν κόσμον ὑποτίθεσθαι τὸν ἡνωμένον ἐκεῖνον βυθὸν ὐκ ὄντως ὖσαν ὐσίαν περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχύμενον ἓν, ἀλλὰ τὴν ἁπλῶς ὐσίαν, καὶ ὔτε ἑνιαίαν ὔτε μικτὴν, ἀλλὰ μόνον ὐσίαν μίαν πρὸ ἑκατέρας.* Vgl. Prokl. in Tim. 70, E.

1) *Πατὴρ, δύναμις, νῦς*, oder *ὕπαρξις, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, νόησις τῆς δυνάμεως* (die letztere heisst auch *ἐνέργεια*). Damasc. c. 54, 144. c. 120, 372. Weil Jamblich seine Triaden aus der chaldäischen Theologie ableitete, nennt sie Damasc. c, 85, 243. c. 111, 345 die chaldäischen Triaden.

2) Damasc. a. a. O. c. 84, 241. c. 111, 345. Prokl. in Tim. 94, C, wo aber der Text unsicher ist.

3) Nach Damasc. c. 120 Anf. scheint er sie die *τριὰς πατρικὴ, δυναμικὴ, νοερὰ* genannt zu haben.

4) Theol. Plat. V, 30, S. 313.

5) Prokl. a. a. O., wo in diesem Sinn von Vätern des Zeus u. s. w. gesprochen wird; Julian orat. IV, S. 53, B, 139, B (Julian folgt nämlich in dieser Rede, wie er S. 146, A. 150, C. 157, D selbst sagt, durchaus dem Jamblich).

fach, ungetheilt, in sich bleibend, und verwandten Wesens mit dem Guten der intellektuellen Welt zunächst steht, die wirksame, göttliches Leben erzeugende Kraft, und das weltschöpferische Princip, das den Hervorgang weiterer Wesen aus dem Intelligibeln vermittelt [1]). Diese Dreiheit erweitert sich dann aber auch wieder zur Siebenzahl [2]), indem, wie es scheint, ihre zwei ersten Glieder gleichfalls triadisch getheilt werden; ob sich Jamblich neben dieser siebengliedrigen auch einer neungliedrigen Theilung bediente, ist unsicher [3]). Als eine dritte Klasse von überweltlichen Göttern werden in Jamblich's Schule die seelischen genannt [4]); dass er auch hier sein Triaden-

---

1) In der schwülstigen und ziemlich verworrenen Stelle bei Prokl. a. a. O. 94, C f., wozu, den Demiurg betreffend, S. 98, B 102, E. 131, C zu vergleichen ist. In ungenauer Ausdrucksweise nannte Jamblich auch wohl die gesammte übersinnliche Welt Demiurg; s. ebd. 94, B. Wie sich zu der oben genannten Dreiheit die Trias von οὐσία, ζωὴ und νοῦς verhält, welche b. Prokl. in Tim. 252, E genannt wird, und ob die letztere überhaupt dem κόσμος νοερὸς im engern Sinn angehört, ist nicht klar.

2) Denn Prokl. sagt: μετὰ .. τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι u. s. w. Damasc. de princc. c 94, S. 291: ὁ ἑπταχῇ προϊὼν ὅλος δημιουργὸς παρὰ τοῖς Χαλδαίοις. Ebd. c. 96, 295: οἱ ἑπτὰ δὶς ἐπέκεινα δημιουργοὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς. Julian orat. V, 172, D: εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς. Die Veranlassung zu dieser Zählung, in welcher auch Proklus dem Jamblich folgt, liegt ohne Zweifel in der Lehre von den sieben Planetengöttern; Jamblich betrachtete, wie wir bei Gelegenheit des Helios finden werden, die intellektuellen Götter als Urbilder des Planetensystems.

3) Prokl. a. a. O. nennt τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας, aber statt νοερῶν findet sich auch die Lesart νοητῶν, die aber freilich eine Textesverderbniss in den vorangehenden Worten voraussetzen würde. Ist νοερῶν richtig, so müsste Jamblich zwei Ordnungen intellektueller Götter angenommen haben, eine von neun und eine von sieben Gliedern, denn Prokl. sagt: μετὰ .. τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι u. s. w.

4) Sallust de Diis c. 6, Anf.: τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς.

system durchzuführen suchte, sehen wir aus der Angabe [1]), er habe aus der überweltlichen Seele noch zwei weitere Seelen hervorgehen lassen, die auf's Engste geeinigt, aber doch verschieden von einander sein sollten. Unter den innerweltlichen Wesen, die über dem Menschen stehen, unterschied Jamblich die Seelen der Götter, der Engel, der Dämonen und der Heroën [2]), und unter den Göttern wieder drei Klassen: zunächst die zwölf oberen Götter [3]), die sich ihm aber nach dem triadischen System zu sechsunddreissig vervielfältigen [4]); sodann von diesen sechsunddreissig abstammend zweiundsiebzig Ordnungen weltherrschender Götter; endlich der Zahl der 21 Weltherrscher (ἡγεμόνες) entsprechend, 42 Ordnungen von Naturgöttern (θεοὶ γενεσιουργοί) [5]). Nehmen wir hiezu noch die Schutzgötter und Schutzgeister von Einzelnen und ganzen Völkern [6]), so konnte es unserem Theosophen nicht

---

1) Prokl. in Tim. 214, A f. 218, A (vgl. 171 E), wo auch über das Verhältniss der Seele zum Nus, der theils getrennt von ihr, theils in ihr sein soll.

2) B. Stob. Ekl. I, 888. 1060. 1064, vgl. V. Pythag. 219. Prokl. in Tim. 306, C. 47, C womit nicht streitet, dass Jambl., der letztern Stelle zufolge, keine Erzengel bei Plato zu finden wusste.

3) Wie diese abgeleitet und klassificirt wurden, sehen wir aus Sallust a. a. O., vgl. Julian orat. IV, 148, C.

4) Julian a. a. O.

5) Prokl. in Tim. 299, D f. Die obigen Bestimmungen sind dem Jamblich neben seiner spielenden Zahlenmystik ($12 = 3 \times 4$, $36 = 3 \times 3 \times 4$, $21 = 3 \times 7$) ohne Zweifel auch aus astronomischen oder astrologischen (chaldäischen) Systemen entstanden; die 36 Dekadarchen, wie er sie nennt, haben auf die 36mal 10 Tage des Jahrs Beziehung, die 21 ἡγεμόνες sind das triadische Multuplum der sieben Planeten. Die 72 Weltherrscher erinnern an die 72 Völkerengel der Juden.

6) Bei Prokl. in Tim. 44, F wirft Jamblich in dieser Beziehung die Frage auf, wie es zu verstehen sei, wenn gesagt wird, ein Dämon oder eine Gottheit habe sich einen Menschen oder ein Volk zum Eigenthum erwählt, und er giebt darauf die Antwort: die Götter haben immer denselben Wirkungskreis, aber die Menschen und Länder seien nicht immer gleich empfänglich für ihre Wir-

schwer werden, alle Götterfiguren der Volksreligion in seinem System unterzubringen, und auch über die ungereimtesten Mythen liess sich mit dem Grundsatz [1]), dass eine Erzählung um so gewisser einen geheimen Sinn berge, je abentheuerlicher und räthselhafter sie aussieht, leicht hinwegkommen. Von der Art, wie Jamblich auf diesem Standpunkt die Mythologie behandelte, haben wir ein anschauliches Beispiel in der Rede Julian's über den Helios [2]), von der schon bemerkt wurde, dass sie ihre Deutungen einer noch ausführlicheren Darstellung Jamblich's entnommen hat. Helios ist nach dieser Auffassung der Mittel- und Einheitspunkt der intellektuellen Götter, das zweite Glied ihrer Trias, und weiterhin der allgemeinste Vermittler zwischen der sichtbaren und der intelligibeln Welt [3]); nur das Abbild dieses höheren Helios ist der gleichnamige Himmelskörper [4]); Helios ist von Zeus und Serapis nicht verschieden [5]); Dionysos und Asklepios sind nur Theilkräfte des Helios, Apollo und Athene-Pronoia (die Weltseele) sind seine Emanationen, Aphrodite, die harmonische Einheit der himmlischen Götter, ist seine Gehülfin [6]) u. s. w. Noch weitere Proben dieser Deutungskunst, welche sich nicht selten in die abstruseste Scholastik verliert, liessen sich sowohl von Jamblich selbst, als aus seiner Schule, in Menge beibringen [7]). Dass auch

---

kung. Ueber die Volks- und Theilgötter ist auch Julian b. Cyrill c. Julian. IV, S. 115, D Spanh. zu vergleichen.

1) B. Julian or. VII, S. 217, B f. — denn unter dem νέος ἀνήρ, welchen Julian nicht weniger bewundert, als den Plato und Aristoteles, kann wohl kein Anderer, als Jamblich, gemeint sein.

2) Die mehrerwähnte 4te von den Julianischen Reden.

3) A. a. O. 132, C ff. 138, C. 139, B. 141, D. 143, C.

4) Ebd. 133, C.

5) Ebd. 135, D. 143, D f.

6) Ebd. 143, D f. 149, A f. 150, B vgl. Prokl. in Tim. 49, C. Sallust de Diis c. 6.

7) M. vgl. Prokl. in Tim. 48, D. 292, C. E. 293, E. 296, D. 297, A.

die praktische Seite des Polytheismus, die Bilderverehrung [1]), die Theurgie und die Mantik [2]), an Jamblich einen eifrigen Vertheidiger finden würde, war zu erwarten, indessen ist uns von den Gründen, mit denen er diese Gebräuche rechtfertigte, wenig erhalten, in welcher Richtung sie sich bewegten, sehen wir aus einem Bruchstück [3]), worin die Möglichkeit der Gebetserhörung mit der Bemerkung vertheidigt wird, die Götter können die Reden der Betenden ohne Sinneswerkzeuge vernehmen, da sie vermöge ihrer Allgegenwart alle Thätigkeiten guter Menschen, und namentlich derer in sich befassen, die sich ihnen durch heilige Gebräuche geeinigt haben.

Mit dieser spekulativen Theologie steht bei Jamblich, wie bei den meisten Männern dieser Schule, eine einseitige Vorliebe für die pythagoreische Zahlenmystik in Verbindung, wogegen er der Platonischen Ideenlehre, wohl nur geringere Aufmerksamkeit zuwandte [4]). Die pythagoreische Philosophie hat überhaupt, wie schon sein gros-

---

C. Stob. Serm. 5, 62. 63. Sallust de Diis c. 4. 6. Julian orat. VII, 219 ff. und orat. V, wo Derselbe S. 161, C ff. von dem Attis- und Cybele-Mythus eine doppelte Erklärung in Jamblich's Geschmack, wenn auch von eigener Erfindung, giebt, die sich Sallust c. 4 sofort aneignet.

1) Zur Vertheidigung der Bilderverehrung hatte Jamblich eine eigene Schrift (*π. ἀγαλμάτων*) geschrieben, worin er, nach dem kurzen Bericht b. Plot. Cod. 215, unter Berufung auf abentheuerliche Erzählungen darzuthun suchte, dass nicht blos die vom Himmel gefallenen, sondern auch die vom Menschen gemachten Götterbilder mit göttlichen Kräften erfüllt seien.

2) M. vgl. hierüber Vit. Pythag. 216 ff. 138.

3) In Tennulius' Ausgabe der Schrift in Nicom. Arithmet. S. 181.

4) Fast das Einzige, was in dieser Beziehung Eigenthümliches von ihm berichtet wird, ist ausser der oben angeführten Aeusserung über das Verhältniss der Ideen zu den intelligibeln Göttern, der unplatonische Satz b. Prokl. in Tim. 134, B: *ὅτι τὰ μὲν τῶν εἰδῶν ταὐτότητι χαίρει καὶ ϛάσει, τὰ δὲ κινήσει καὶ ἑτερότητι, καὶ ὡς τὰ μὲν μοναδικῶν ἐϛιν αἴτια καὶ ἀϊδίων, τὰ δὲ κινȣμένων τε καὶ πεπληθυσμένων.*

ses Werk über dieselbe beweist, seine höchste Bewunderung [1]; ganz besonders ist es aber das mathematische Element dieser Philosophie, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss. Der Mathematik haben wir, wie er versichert, die herrlichsten göttlichen und menschlichen Güter zu verdanken; es giebt keinen Zweig der Philosophie, auf den sich ihr heilsamer Einfluss nicht erstreckte; sie reinigt den Geist, sie gewöhnt ihn an die Betrachtung des Unveränderlichen, sie führt ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen über; sie gewährt nicht blos der Naturwissenschaft Sicherheit und Erkenntniss der allgemeinen Gesetze, sondern auch der Ethiker und Politiker kann ihr die Musterbilder der Tugenden und der sittlichen Ordnung entnehmen [2]. Ihre ganze Bedeutung wird sie aber doch nur dann entfalten, wenn sie in dem höheren Sinn der pythagoreischen Philosophie behandelt, wenn in den mathematischen Formen das Symbol höherer Wahrheiten und Verhältnisse gefunden, wenn die Natur der Götter und der übersinnlichen Welt aus ihnen erkannt, wenn die Beziehung der einzelnen Zahlen zu gewissen Gottheiten, das Wesen der intelligibeln Zahlen und Figuren erforscht wird [3]. So hoch aber die Mathematik hiemit gestellt ist, und so ausführlich sich Jamblich mit mathematischer Spekulation beschäftigt hat, so finden wir doch in seinen Schriften über diese Gegenstände wenig Neues und Eigenthümliches, und nicht einmal die Stellung des Mathematischen im Ganzen des philosophischen Systems lässt sich klar daraus abnehmen. Wir erfahren von ihm, dass die mathematischen Substanzen unkörperliche, für sich bestehende Wesenheiten seien, die zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, den unge-

1) M. vgl. z. B. Vit. Pyth. Anf.

2) *Π. κοιν. μαθηματ. ἐπις.* S. 206 f. 219 ob. u. ö.

3) A. a. O. 209 f.

theilten und den an die Körperwelt vertheilten Formen, den Ideen und den λόγοι, in der Mitte stehen [1]), und dass sie sich als unbewegt auch von den Seelen unterscheiden [2]), nur um so unklarer ist es dann aber, wie doch die Seele und die Idee zugleich eine Zahl [3]), und wie andererseits die Zahl das vollkommene Urbild genannt werden kann, nach welchem der künstlerische Verstand die Welt gebildet habe [4]), denn dieser νῦς τεχνικὸς müsste eigentlich, sollte man meinen, in der Reihe der Emanationen der Zahl vorangehen. Wollte man sich aber auch in letzterer Beziehung bei der alten Unterscheidung der mathematischen und der Idealzahlen beruhigen, so bliebe wenigstens noch zu erklären, wie sich die mathematischen Substanzen ohne Störung für das System zwischen das Intelligible und das Psychische einschieben lassen. Als die Principien der mathematischen Zahlen bezeichnet Jamblich mit seinen Vorgängern das Eins und die Ursache der Vielheit, die er der Materie vergleichen will, als die Principien des Geometrischen den Punkt und die Ausdehnung; aber wie uns seine Beschreibung des Eins weit über das mathematische Gebiet bis zur höchsten Einheit hinausführt, so soll auch das zweite Princip nicht die Materie im eigentlichen Sinn sein, und namentlich das Prädikat des Bösen soll ihm nicht zukommen: aus der Verbindung des Ersten mit der Ursache der Vielheit (ἡ τῦ πλήθυς αἰτία ὕλη) entsteht, wie gesagt wird, die Zahl, weiterhin aus ihren eigenthümlichen Principien die geometrische Figur, in diesen kommt aber nur das Sein und die Schönheit zur Erscheinung, erst in den entfernteren Zusammensetzungen der Elemente erzeugt sich acciden-

1) A. a. O. S. 189 o. 190 med. 204 unt. u. ö.
2) Ebd. 190 med. 192 med. 200 unt.
3) Ebd. 200 unt.
4) Theol. Arithm. S. 58 f. Ast.

tell auch das Böse [1]). Wir können diesen Bestimmungen keinen grossen Werth beilegen, und auch in dem, was Jamblich über die theologische Bedeutung der Zahlen und ihre mystische Beziehung zu den verschiedenen Göttern sagt [2]), kaum etwas finden, was sich nicht aus den bekannten Lehren der Neupythagoreer und Neuplatoniker mit Leichtigkeit ableiten liess; jedenfalls hat das Einzelne dieser mystischen Spielereien kein philosophisches Interesse.

Neben den theologischen und mathematischen Spekulationen hatte sich Jamblich auch mit kosmologischen, psychologischen und ethischen Untersuchungen beschäftigt. Indessen ist die Ausbeute, welche die zahlreichen Bruchstücke in den beiden Sammlungen des Stobäus und die gelegenheitlichen Aeusserungen in Jamblich's Schriften nach dieser Seite hin gewähren, doch nur gering. Seine Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt [3]) theilt er mit der ganzen neuplatonischen Schule, wogegen er in Betreff des Schicksals und der Vorsehung [4]), im Uebrigen gleichfalls mit ihr einverstanden, durch die früher erwähnte bestimmtere Unterscheidung und die relative Entgegensetzung der göttlichen Wirksamkeit und des Naturzusammenhangs von Plotin's Ansicht abweicht. Ebenso weist er, wie auch schon gezeigt wurde, der Seele in ihrem Verhältniss zur intelligibeln Welt eine niedrigere Stellung an, als Plotin und Porphyr. Damit hängt zusammen, dass sich Jamblich die Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und den ätherischen Leib zu denken wusste, den er mit Porphyr zwischen die Seele und den materiellen Körper einschob, und dass er diese beiden

---

1) *Π. κοιν. μαθ. ἐπις.* S. 191 f.

2) In den Theologumena Arithmeticae u. b. Prokl. in Tim. 206, A f.

3) Julian orat. IV, 145, D f.

4) M. s. hierüber das Bruchstück de fato, und Stob. Ekl. I, 80. 184 f. V. Pyth. 174. Olympiodor in Alcib. S. 59 f. Creuz.

Bestandtheile des menschlichen Wesens aus diesem Grunde den Tod überdauern liess [1]). Doch gestand er den reinsten Menschenseelen die Fähigkeit zu, sich bis zur Ordnung der Engel zu erheben [2]), und andererseits betrachtete er das Herabsteigen der Seele in einen Leib nicht blos als Strafe oder als Prüfung, sondern er nahm an, dass einzelne Seelen in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen herabkommen [3]). Die Seelenwanderung beschränkte er mit Porphyr auf menschliche Leiber [4]). Für die Rückkehr zur übersinnlichen Welt will auch er, wie die ganze Platonische Schule, den menschlichen Geist mit der Freiheit des Willens ausrüsten [5]), ohne doch darum, wie schon gezeigt wurde, die Nothwendigkeit eines höheren Beistands zu verkleinern, jene Rückkehr selbst fasst er gleichfalls überwiegend aus dem Gesichtspunkt der Reinigung auf [6]); unter den Mitteln, welche zu dieser Reinigung führen, findet in seiner Schilderung des pythagoreischen Lebens die ganze Eigenthümlichkeit der neupythagoreischen Schule ihre Stelle [7]), aber die zahlreichen Bruchstücke aus seinen eigenen ethischen Schriften, die uns Stobäus in den Sermonen aufbewahrt hat, enthalten kaum etwas Anderes, als eine popularphilosophische Moral, im Geist seiner Schule. Doch verlangte auch er eine höhere, als die gewöhnliche Tugend, und

1) Prokl. in Tim. 311, B; über den ätherischen Leib und seine Entstehung s. ebd. 321, A. Stob. Ekl. I, 926.

2) Stob. Ekl. I, 1064. 1068.

3) A. a. O. S. 9080. 910. Die gleiche Annahme fanden wir bei Philo.

4) Nemes. de nat. hom. c. 2, S. 117 f. Matth.

5) De fato 177 f. vit. Pyth. 218.

6) Stob. Ekl. I, 1062.

7) Das Verbot des Fleisch- und Weingenusses und der blutigen Opfer, wenigstens für die Vollkommenern Vit. Pyth. 68. 106 f., womit aber §. 85. 98 nur theilweise übereinstimmt; die Gütergemeinschaft ebd. 72. 81. 167 f.; das Verbot des Eides ebd. 47; die leinene Kleidung 149.

das letzte Ziel wusste er nur in der engsten Verbindung der Seele mit der Gottheit zu finden, durch welche sie selbst über die intelligible Welt zu dem Ur-Einen erhoben werde; dass er diese höhere Tugend als die priesterliche bezeichnete, weist auf den Zusammenhang hin, in den er sie mit der Uebung der Religion setzte [1]).

Wir würden ohne Zweifel eine weit vollständigere Darstellung von Jamblich's Lehre geben können, wenn uns von seinen Schriften, und namentlich von seinen Hauptwerken, mehr übrig wäre. Aber ein klar ausgeführtes wissenschaftliches System würden wir selbst in diesem Fall schwerlich gewinnen. Jamblich's Streben richtet sich unverkennbar weit mehr auf theologische Spekulationen, als auf rein philosophische Untersuchungen; in dem letzteren Gebiete zeigt er wenig Selbständigkeit, um so eifriger beschäftigt er sich dagegen mit der philosophischen Begründung und Ausdeutung der polytheistischen Religionen. Auch die Aenderungen, welche er in der Metaphysik der neuplatonischen Schule vornahm, lassen sich in letzter Beziehung hierauf zurückführen. Es ist die gleiche Eigenthümlichkeit seines Geistes, der seine Metaphysik und seine spekulative Theologie ihren Ursprung verdankt. Die klare und einfache Gliederung des Plotinischen Systems genügt ihm nicht; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes begriffliche Moment zu einer besondern Hypostase: statt des Einen Urwesens, wel-

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser Stob. Ekl. I, 1062 die Notiz, welche Cousin im Journal des Savants 1835, S. 149 und nach ihm Ritter IV, 690 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädo mittheilt: *προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρετῶν, ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς ἀντιπαρελθοῦσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὔσαις ἑνιαῖαι δὲ ὑπάρχουσαι.* Unter der *ἀρετὴ οὐσιώδης* verstehe ich die Tugend, welche den Menschen zur *οὐσία* (dem *νοητὸν*), unter der *ἀρ. ἑνιαία* die, welche ihn zu dem Einen erhebt.

ches in seiner absoluten Verschiedenheit von allem abgeleiteten Sein zugleich der Grund desselben ist, hat er zwei Urwesen, an welche diese beiden Bestimmungen vertheilt werden, statt der Einen intelligibeln Welt, der Einheit des Seins und des Denkens, zwei Welten, die denkende und die gedachte, und durch Wiederholung des gleichen Prozesses ergiebt sich ihm jene Uebervölkerung der übersinnlichen Welt, die nicht durch ein inneres Gesetz, sondern nur äusserlich durch den Schematismus heiliger Zahlen beschränkt wird. Er glaubt sich des Göttlichen nicht besser versichern zu können, als wenn er es möglichst vervielfältigt, und alle die Bestimmungen, die sein Wesen und sein Verhältniss zum Endlichen ausdrücken, als selbständige Gestalten neben und über einander stellt. Eben diess ist es aber, was in theoretischer Beziehung den unterscheidenden Charakter der Religion, und insbesondere der polytheistischen Religion, ausmacht: was dem philosophischen Denken ein blosses Begriffsmoment ist, das ist der religiösen Vorstellung eine konkrete Gestalt, was jenes unter der Form der Allgemeinheit hat, das hat diese unter der sinnlichen Form der Einzelheit, und wenn die monotheistischen Religionen dabei an der Einheit des göttlichen Wesens festhalten, und die vielen Gestalten der religiösen Anschauung nur in die Geschichte seiner Offenbarung verlegen, so ist es dagegen der polytheistischen Naturreligion eigenthümlich, das göttliche Wesen selbst in eine Vielheit von besonderen Wesen zu spalten. Nun hatte Jamblich allerdings auch philosophische Gründe zu seinem Verfahren. Der Uebergang vom absolut Einen zu der idealen Vielheit des Plotinischen Nus mochte ihm zu schroff scheinen, er zog es daher vor, den letztern in seine Bestandtheile zu zerlegen, um so in allmähliger Abstufung von dem Einen zum Vielen zu gelangen. Aber in der Wirklichkeit ist die Vielheit der intelligibeln und intellektuellen Götter, die

er auf das Eine folgen lässt, und die Zweiheit der Urwesen selbst, viel bedenklicher, als die Vielheit in dem Plotinischen Nus, denn dort stehen die Vielen als Hypostasen neben einander, während sich bei Plotin ihr Unterschied unmittelbar wieder in die Einheit der intelligibeln Welt auflöst. Dieser Umstand zeigt uns deutlich, wie viel mehr ihm an der Vervielfältigung des Göttlichen, als an der Zurückführung des Vielen zur Einheit gelegen war. Mag es daher der Eifer für die positive Religion, oder mag es die philosophische Spekulation gewesen sein, von der Jamblich zunächst ausgieng: in dem einen wie in dem andern Fall ist es die polytheistische Richtung seines Denkens, die jene Vervielfältigung der übersinnlichen Wesen und jene enge Verbindung der Philosophie mit der Religion erzeugte, wodurch sich der Neuplatonismus seiner Schule von dem früheren unterscheidet, und selbst wenn wir die Veränderungen, die er mit Plotin's und Porphyr's Lehre vornahm, bei ihm persönlich aus wissenschaftlicheren Beweggründen ableiten könnten, als diess dem Obigen zufolge möglich ist, würden wir doch die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre immer nur darin finden können, dass der Neuplatonismus durch ihn zuerst ganz entschieden in den Dienst der Religion trat, und aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doktrin wurde. An bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen ist Jamblich's Schule ungemein arm; allein die Männer, deren Lebensbeschreibungen wir dem Eunapius verdanken, ein Aedesius, ein Chrysanthius, ein Maximus u. s. w. [1]) scheinen ihren Ruhm weit mehr in theurgischen Thaten,

---

1) Aedesius, einer der ältesten und ohne Zweifel auch der bedeutendste von Jamblich's Schülern, (Eunap. V. Sophist. S. 13. 20. 26 Boisson.) war der Lehrer des Chrysanthius, Maximus, Priscus und Eusebius, durch welche der Kaiser Julian in die neuplatonische Weisheit eingeweiht wurde (ebd. S. 48).

als in wissenschaftlicher Forschung gesucht zu haben [1]), auch was wir sonst an Schriften aus Jamblich's Schule und an Nachrichten über dieselbe besitzen, lässt die Erörterungen aus dem Gebiete der positiven und spekulativen Theologie ganz entschieden als den Hauptgegenstand ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit erscheinen; die Verdienste Einzelner um die Erklärung Aristotelischer Schriften waren, nach Dexippus [2]) zu urtheilen, nicht bedeutend, und aus Theodor's Commentar zum Platonischen Timäus (s. u.) wird fast nur Theologisches angeführt. Dagegen gelang es diesen Philosophen, die sinkenden Kräfte des Polytheismus noch einmal zu einem letzten Kampf gegen das Christenthum zusammenzuraffen, das ihn mit immer entschiedenerem Erfolge zu verdrängen suchte, und unter Julian unternehmen sie sogar, durch die äusseren Umstände begünstigt, eine Restauration der alten Religion, die aber freilich, innerlich hohl und erkünstelt, wie sie war, ohne einen festen Halt im Glauben der Völker, bei der ersten Wendung der Verhältnisse nur mit einem um so tieferen Falle enden konnte. Erst nachdem dieser Ver-

1) Von Maximus bezeugen seine Mitschüler b. Eunap. S. 50, er habe wegen der Grösse seiner Natur die Beweisführung durch Worte verachtet, und sich in seiner Begeisterung zu theurgischen Thaten gewendet; aber auch von Chrysanthius heisst es S. 49: ἦν ὁμοψύχως Μαξίμῳ τὰ περὶ θειασμὸν συνενθουσιῶν, und S. 108 f.: nachdem er die Platonische und Aristotelische Lehre und überhaupt die gesammte Philosophie bis auf den Grund erlernt hatte, habe er sich der Theologie nach Anleitung der Pythagoreer und des Apollonius von Tyana ergeben; der nüchternere Eusebius wagt gegen die Theurgie S. 49 f. zwar einigen Widerspruch, aber so schüchtern, dass man wohl sieht, wie wenig er damit durchzudringen Aussicht hatte.

2) M. s. über diesen Ausleger der Aristotelischen Kategorieen Brandis in der mehrerwähnten Abhandlung, Abh. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-philol. Kl. S. 281. Auch von Maximus wird bei Simpl. in categ. f. 2 (Schol. in Arist. S. 40, a, 19) ein Commentar zu den Kategorieen erwähnt, in dem er sich aber ganz an Alexander von Aphrodisias hielt.

such misslungen war, sehen wir die wissenschaftliche Thätigkeit in der Platonischen Schule auf's Neue erwachen.

Von dem Geist, in welchem die Religion hier behandelt wurde, giebt uns keine andere Urkunde eine klarere Anschauung, als die bekannte Schrift „von den Geheimnissen der Aegypter", welche zwar schwerlich von Jamblich selbst, um so gewisser aber von einem Mitglied seiner Schule verfasst ist [1]. Um Porphyr's Bedenken gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen, giebt diese Schrift eine ausführliche spekulative Theologie, die mit den höchsten metaphysischen Principien anfängt, aber schnell genug den Weg zum dichtesten Aberglauben zu finden weiss. Der Glaube an die Götter ist ihr zufolge unmittelbar mit unserem Dasein selbst gegeben, wir sind untrennbar mit der Gottheit verwachsen, wir werden von ihr umfasst und erfüllt, wir haben unser Sein nur im Gottesbewusstsein (I, 3). Das Gleiche gilt aber (ebd.) auch von den übrigen Gattungen höherer Wesen. Die ganze Theologie erscheint daher hier einfach als ein Postulat des religiösen Bewusstseins, eine Form, unter der sich natürlich auch das Ungereimteste mit Leichtigkeit behaupten liess. Doch bemüht sich der Verfasser, seine Meinungen in ein System zu bringen, und die religiösen Satzungen, die er rechtfertigen will, mit den philosophischen Grundsätzen seiner Schule

1) Ihr ursprünglicher Titel lautet: *'Αβάμμωνος διδασκάλȣ πρὸς τὴν Πορφυρίȣ πρὸς 'Ανεβὼ ἐπιϛολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀποϱημάτων λύσις.* Die Annahme, dass sie von Jamblich herrühre, stützt sich auf das anonyme Zeugniss eines Codex (Gale's Ausgabe des Buchs, der einzigen bis jetzt erschienenen, vorangedruckt), wornach sie Proklus in seinem Commentar zu Plotin's Enneaden für ein Werk Jamblich's erklärt hätte. Es fragt sich jedoch, ob diess nicht blos eine kritische Vermuthung war, und vorher noch, ob das Zeugniss des Anonymus unbedingt Glauben verdient.

zu verknüpfen. Das Wichtigste ist hiefür (I, 4) die Unterscheidung der verschiedenen Ordnungen von höheren Wesen. Vor dem wahrhaft Seienden, sagt er (VIII, 2) mit Jamblich, und vor allen andern Principien ist der Eine Gott, welcher unbewegt in seiner Einheit beharrt. Von ihm hat sich der zweite Gott ausgestrahlt, welcher erst das Princip des Seins, der Grund des Intelligibeln (νοητάρχης), das Gute, der Selbstgenügsame, der Ueberseiende genannt wird, denn erst von ihm stammt das Seiende und das Gedachte, der erste Gott ist mehr, als das Princip, und höher, als das Gute. Das Nächste nach diesem doppelten Urgrund ist das Sein, oder die intelligible Substanz, in welcher die Götter ihren Ort haben [1]); von ihr wird der Nus mit Bestimmtheit unterschieden, wenn der Verfasser (I, 15) darauf besteht, dass die Götter höher seien, als das Denken. Die intellektuellen Götter Jamblich's werden hier nicht berührt [2]), dagegen unterscheidet die Schrift die sichtbaren von den unsichtbaren Göttern (I, 20), und die niedrigeren Ordnungen von den Göttern und von einander. In der weitesten Entfernung von den Göttern stehen die Seelen, zwischen Beiden die Dämonen und die Heroën; die Dämonen stellen die Entfaltung des Einen zur Vielheit dar, die Heroën die Rückkehr des Vielen zur Einheit, jene haben die einzelnen Theile der Welt überhaupt, und namentlich auch der Natur, diese nur das beschränktere Gebiet der menschlichen Seelen unter ihrer Obhut [3]). Zwischen die Götter und die Dämonen werden aber auch noch Engel und Erzengel, zwischen die Heroën und die Seelen zwei Klassen von Ar-

1) I, 5, weniger klar VIII, 3, da sich der Verfasser hier an eine Hermetische Deutung der ägyptischen Mythologie hält.

2) I, 19 scheinen die θεοὶ νοεροὶ den sichtbaren, die θεοὶ νοητοὶ den unsichtbaren Göttern gleichgestellt zu werden, aber die Unterscheidung wird nicht festgehalten.

3) Ausführlich handelt hierüber I, c. 5—7. c. 20. II, 1 f.

chonten eingeschoben [1]), und andererseits kennt der Verfasser, während er die Annahme verderblicher Gottheiten bestreitet (I, 18), und das Uebel als naturnothwendig zu begreifen weiss (IV, 8), neben den guten auch vernunftlose [2]) und böse [3]) Dämonen, die den schlechten Leidenschaften der Menschen dienstbar zu Zauberei und ungöttlicher Wahrsagung gebraucht werden. Alle Götter sind immateriell und allgegenwärtig, sie wirken im Körperlichen wo sie wollen, aber kein Körper beschränkt sie; die unsichtbaren Götter stehen auch überhaupt in keiner Beziehung zu bestimmten Körpern, wogegen die sichtbaren, als die Abbilder von jenen, bald die ätherischen Körper der Gestirne, bald die Luft oder das Wasser beseelen, ohne übrigens desshalb mit ihrem Wesen in das Körperliche einzugehen [4]). Auch die guten Dämonen denkt sich der Verfasser ohne Leiber [5]), und den Seelen weist er wenigstens insofern einen höheren Rang an, als Jamblich, wiefern er sie sich im körperlosen Zustand über alles Leiden erhaben denkt (I, 10), wogegen es mit Jamblich's Lehre übereinstimmt, wenn gesagt wird, nur der unterste Theil der Seele sei dem Verhängniss unterworfen, der höhere vermöge sich darüber zu erheben (VIII, 7), und sich mit göttlicher Hülfe bis zur Ordnung der Engel emporzuschwingen (II, 2). Die Merkmale, woran die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Dämonen u. s. w. von einander zu unterscheiden sind, die Form und den Stoff, in dem jede dieser Klassen erscheint, die Wirkungen, welche ihre Erscheinung hervorbringt, hat der Verfasser mit scholastischer Gründlichkeit untersucht (II, 3

1) II, 3. 5. vgl. c. 2 und V, 25.

2) IV, 1. VI, 5.

3) III, 31. IV, 7. 13. Ob diese beiden Geister mit den vernunftlos wirkenden identisch sind, oder nicht, wird nicht ganz klar.

4) I, 8 f. 17. 19.

5) Diess scheint wenigstens aus I, 15 hervorzugehen.

—9); neben den ächten kennt er auch trügerische Erscheinungen, in denen sich geringere Wesen, die Fehler der theurgischen Operationen benützend, den höheren unterschieben (II, 10). Dass jedem Volk und jedem Tempel sein eigener Gott oder Engel zum Vorstand gegeben wird, dass jede Klasse von Opfern unter der Aufsicht eines solchen stehen soll, die Opfer für die Götter unter der eines Gottes, die für die Dämonen unter der eines Dämon u. s. w. (V, 25), dass jeder Einzelne seinen Schutzgeist erhält (IX, 6 ff.), war zu erwarten; der Annahme böser Genien widerspricht der Verfasser (IX, 7) ebenso wie der stoischen Umdeutung des Genius in die eigene Vernunft (IX, 8); eigenthümlich ist die Behauptung (IX, 6), der Dämon des Menschen sei ebenso, wie der Mensch selbst, aus allen Theilen der Welt zusammengesetzt.

Wer sich von dem Dasein dieser unermesslichen Götter- und Dämonenwelt überzeugt hat, für den ist natürlich die wichtigste Frage die nach den Mitteln, wodurch wir mit all diesen höheren Wesen in Verkehr treten. Plotin und im Wesentlichen auch noch Porphyr hatten diese nur in der Philosophie gesucht; unser Verfasser weiss sich mit dieser geistigen Verbindung nicht zu begnügen. Nicht das Denken, erklärt er II, 11, verknüpft den Theurgen mit der Gottheit, sondern die geheimnissvollen Werke, die über alles Denken hinausgehen, und die Kraft der Zeichen, die nur den Göttern bekannt sind (vgl. I, 21); und um uns über das Magische seiner Vorstellungsweise keinen Zweifel übrig zu lassen, fügt er ausdrücklich bei, diese Zeichen wirken durch sich selbst, auch wenn wir sie nicht verstehen [1]). Wir dürfen an das Göttliche, sagt

1) Damit steht nicht im Widerspruch, dass anderwärts (X, 5) die Erkenntniss der Götter der einzige Weg zur Befreiung von den Banden des Verhängnisses genannt wird, denn für diese Erkenntniss sollen uns wie im Folgenden beigefügt wird, nur die priesterlichen und theurgischen Handlungen vorbereiten.

er, nicht den beschränkten menschlichen Maasstab anlegen, wir dürfen nicht nach unsern Verhältnissen über das urtheilen, was schlechthin über dieselben erhaben ist (IX, 10). Versucht er nichtsdestoweniger eine philosophische Begründung der Gebräuche und Handlungen, die seinem kritischeren Gegner Bedenken erregt hatten, so liegt doch am Tage, dass die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Ueberzeugungen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur desshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen, und in letzter Beziehung ist es doch immer nur ein subjektives Bedürfniss, was diese widersprechenden Elemente verbindet. Die Gottheit, sagt er (I, 8 f.), ist allgegenwärtig; und er schliesst daraus, dass sie sich offenbaren könne, wo sie wolle, ganz wie man in neuerer Zeit die Möglichkeit des Wunders aus der Immanenz Gottes beweisen wollte [1]). Die höheren Wesen, erklärt er [2]), sind ohne Leiden und ohne Bedürfnisse, sie sind keiner Veränderung und keinem Affekt unterworfen; aber diess hindert ihn nicht im Geringsten, alle die Vorstellungen und Gebräuche, die ein Leiden und eine Wandelbarkeit der Götter voraussetzen, bis in ihre rohsten und sinnlichsten Ausläufer zu vertheidigen. Der Mensch wirkt in der Theurgie, wie unsere Schrift versichert, nicht auf die Gottheit, sondern auf sich selbst, um sich für die höheren Einflüsse empfänglich zu machen (I, 12); der theurgische Verkehr mit der Gottheit darf nicht nach der

1) M. vgl. hiemit den hübschen, jedes neuesten Apologeten würdigen Passus bei Julian orat. VII, 219, D, der ein angebliches Wandeln des Herakles auf dem Meere damit rechtfertigt, dass die Elemente dem schöpferischen Geiste, welchen die Gottheit zum Heil der Menschen in die Welt gesandt habe (diess ist ihm nämlich Herakles) unbedingt gehorchen müssen.

2) I, 4. 10—12. 14 u. ö.

beschränkten Analogie unsers Verkehrs mit andern Menschen aufgefasst werden, was der Theurg thut, das thut er als unmittelbar eins mit der Gottheit, das thut nur der Gott durch ihn (IV, 3. VI, 6); die Gebräuche, worin die Gottheit wie ein leidendes Wesen behandelt zu werden scheint, haben theils einen verborgenen Sinn und Grund, theils sind es heilige Symbole oder Ehrenbezeugungen, theils bezwecken sie die Reinigung und die Weihung des Menschen (I, 11); die Sühnungen sollen nicht den Zorn der Gottheit beschwichtigen, sondern die Seele, die sich ihrer heilbringenden Wirkung verschlossen hat, für sie öffnen (I, 13); weiss doch unser Verfasser selbst die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen mit der symbolischen Bedeutung und der Heiligkeit dieser Namen zu begründen (VII, 4 f.), ja sogar den Phallusdienst und die unfläthigen Reden bei demselben theils als Symbole höherer Wahrheiten, theils gar als Reinigungsmittel zu preisen, sofern sie uns von den niedrigen Trieben durch vorübergehende Aufregung derselben befreien (I, 11). Einem so gefälligen Anwalt konnte es nicht schwer werden, die polytheistische Religion seiner Zeit nach allen Theilen in Schutz zu nehmen: die Gebete mit der Bemerkung, die wir schon bei Jamblich fanden, dass sie von den Göttern gehört werden, sofern die Seelen der Betenden von ihnen umfasst sind [1]); die Weissagung, welche als blosses Naturprodukt (im stoischen Sinn) ausdrücklich für werthlos erklärt wird (X, 3. III, 1), mit der Erinnerung an die Macht der Gottheit und an die Erleuchtung, deren sich eine gottgeneigte Seele zu erfreuen hat [2]);

1) I, 15, S. 26, 24 ff. Weiteres über das Gebet I, 12. V, 26. In der letzteren Stelle werden drei Stufen des Gebets unterschieden, in beiden wird seine Bedeutung zunächst in seiner Wirkung auf die menschliche Seele gesucht, die aber freilich zugleich das Mittel zu übernatürlicher Erleuchtung sein soll.

2) Von der Weissagung und Inspiration, ihrem Wesen, ihren Ur-

die Opfer, deren übernatürliche Wirkung gleichfalls ausdrücklich (gegen Plotin und die Stoiker) vertheidigt wird (V, 7 f.) durch die Behauptung, der Opfernde könne in Folge der Liebe, welche die Götter mit ihren Geschöpfen verknüpft, seine Einigung mit den schöpferischen Ursachen durch Vermittlung eines endlichen Materials bewirken, und die höheren Kräfte auf sich herableiten [1]. Die Nothwendigkeit der theurgischen Hülfsmittel beweist unser Verfasser theils im Allgemeinen mit dem Satze [2], dass man zu den immateriellen Göttern nur durch Vermittlung der in der Materie wirkenden, zu den allgemeineren Kräften nur von den besondern aus gelangen könne, theils beruft er sich dafür, wie so viele von seinen christlichen Nachfolgern, auf die Bedürfnisse unserer sinnlichen Natur, wenn er sagt: die körperlose Seele, oder diejenige, welche sich von jeder sinnlichen Neigung befreit hätte, könnte mit den unsichtbaren Göttern in rein geistiger Weise verkehren; wer dagegen von körperlichen Neigungen und Bedürfnissen nicht frei sei, der müsse sich mit Hülfe des Sinnlichen an die Götter wenden, und durch die sichtbaren Götter zu den unsichtbaren aufsteigen [3]. Dass auch materielle Dinge diesen Dienst leisten können, wird aus ihrem Zusammenhang mit dem Immateriellen bewiesen: da in allem Körperlichen unkörperliche Kräfte wirksam sind, so ist auch das Körperliche ein geeignetes Organ für die Aufnahme des Göttlichen; indem die theurgische Kunst die Stoffe erkennt, welche den Göttern überhaupt und jedem Gott im Besondern verwandt sind, zeigt sie uns die Mittel, zur Gemeinschaft mit den-

hebern und ihren Arten, handelt das ganze dritte Buch; zu dem Obigen vgl. man besonders III, 3. 17 und X, 4.

1) V, 5—10; das fünfte Buch ist ganz den Opfern gewidmet.

2) V, 14. 21. X, 6.

3) V, 15—20.

selben zu gelangen [1]). Eben diess ist auch der Grund, warum sich der Mensch im Verkehr mit der Gottheit gewisser materieller Verunreinigungen enthalten muss (VI, 1 f.). Wie es sich freilich mit allen diesen Dingen verhält, das kann keine menschliche Weisheit, sondern nur die göttliche Offenbarung bestimmen: die göttliche Wirkung muss dem menschlichen Willen zuvorkommen, die Götter müssen den Theurgen durch ihre Gnade erleuchten (I, 12), sie sind es, welche die priesterlichen Gebetsformeln geoffenbart (I, 15), welche die höhere theurgische Kunst mitgetheilt (IV, 2), welche die Opfer und Gottesdienste gestiftet haben (V, 25); als die Träger und Ausleger dieser höheren Offenbarung besitzen die Priester und die Theurgen eine Heiligkeit, die sie in den Augen unsers Verfassers hoch über die Philosophen hinaushebt [2]), die unverfälschte Bewahrung der ursprünglichen Offenbarungen ist es, worauf in der Religion Alles ankommt (VII, 5). Unsere Schrift erklärt sich daher (ebd.) auf's Stärkste gegen die religiöse Neuerungssucht der Griechen, der keine Ueberlieferung heilig sei; weit frömmer und gottgefälliger sind ihrer Meinung nach die Barbaren, unter denen sie namentlich die Chaldäer [3]), nächst diesen die ägyptischen Priester [4]), als die treuen Bewahrer der heiligen Geheimnisse rühmend hervorhebt.

Man sollte glauben, einem Theologen von diesen Grundsätzen hätte kaum irgend etwas in dem ganzen Gebiete des heidnischen Aberglaubens zum Anstoss gereichen können. Doch haben wir schon gehört, dass unser Verfasser falsche Theophanieen von den wahren unterscheidet. In ähnlicher Weise erklärt er sich über einige

1) V, 23 f. vgl. VI, 3 u. A.
2) II, 11. VI, 6. X, 1.
3) VI, 7, Schl. VII, 4, wozu unsere früheren Bemerkungen über Jamblich's chaldäische Theologie zu vergleichen sind.
4) VII, 4 ff. VIII, 1 ff. u. ö.

andere verwandte Gegenstände. Er missbilligt das Gaukelspiel, welches die Zauberkünstler jener Zeit trieben, indem sie Göttergestalten erscheinen liessen (III, 28 ff.), er bestreitet überhaupt die verschiedenen Formen der ungöttlichen Weissagung und der falschen Magie auf's Eifrigste. Aber statt diese Erscheinungen aus menschlichem Betrug herzuleiten, erklärt er in der Regel böse Geister für ihre Urheber [1]; dieselbe Voraussetzung dient ihm aber auch wieder zur Rechtfertigung abergläubischer Gebräuche, wenn er die Drohungen, welche von Theurgen gegen Götter ausgestossen wurden, gegen die vernunftlosen Dämonen gemünzt sein lässt (IV, 1 f. VI, 5). Dass den bösen Geistern jener Einfluss verstattet ist, wird IV, 4 ff. ausführlich gerechtfertigt.

Der vorstehende Auszug aus einer Schrift, deren Bedeutung für ihre Zeit sich nicht verkennen lässt, wird zur Genüge darthun, wie eifrig Jamblich's theologische Richtung von seinen Schülern verfolgt wurde. Wir werden daher nicht nöthig haben, auch noch auf die unselbständigeren Anhänger dieser Denkweise, einen Julian und Sallust [2], ausführlicher einzugehen, besonders da wir ihrer schon früher bei Gelegenheit gedacht haben. Dagegen dürfen wir Jamblich's Schüler, Theodor von Asine [3]) nicht übergehen. Dieser Mann wird einestheils

1) III, 13. 31. IV, 7. 13; milder urtheilt der Verfasser VI, 3 über die Wahrsagung aus den Eingeweiden, doch stellt er auch sie weit unter die göttliche Weissagung, indem er sie auf Dämonen geringeren Rangs zurückführt. Auch die Astrologie (I, 18. IX, 1 ff.) verwirft er nicht, aber er legt ihr keinen grossen Werth bei.

2) Der Verfasser der Schrift, welche Sallust's Namen trägt, steht allerdings nicht ganz sicher, indessen findet sich nichts in dieser Schrift, was uns nöthigte, sie dem bekannten Zeitgenossen und Jugendfreund Julian's abzusprechen, und sie mit J. Simon (II, 587) der Schule des Proklus zuzuweisen, vielmehr spricht sowohl ihr früher berührter Inhalt, als die einfache Form für ein höheres Alter.

3) Zwar bezeichnet Damascius Vit. Isidori 166 den Theodor als Schü-

mehrfach mit Amelius und Numenius zusammengestellt [1]), andererseits bildet er den Uebergang von Jamblich zu Proklus, der desshalb auch nie anders, als mit der grössten Hochachtung von ihm redet [2]). Wenn schon Jamblich die Glieder der intelligibeln Welt nach Zahlenverhältnissen zu ordnen versucht hatte, so bringt sie Theodor, im Uebrigen mit Jamblich einverstanden, in ein durchgeführtes Triadensystem [3]), das aber freilich, auch an sich selbst und abgesehen von der theilweisen Dunkelheit der Berichte, nicht sehr durchsichtig erscheint, und von der dialektischen Kunst eines Proklus weit abliegt. Das Grundschema seines Systems bildet die Plotinische Stufenreihe des Ersten, des Nus und der Seele [4]), indem er nun aber das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltete, ergaben sich ihm fünf Stufen, aus denen sich der weitere Schematismus durch fortgesetzte Dreitheilung entwickelt: das Urwesen, das Intelligible, das Intellektuelle, das Demiurgische und das Psychische. Das Erste bezeichnete er mit Jamblich nicht blos als das Unaussprechliche, sondern auch als die Ursache des Guten, ohne doch darum das Gute selbst als das ein zwei-

ler Porphyr's, da ihn aber Prokl. in Tim. 94, E. 184, A. 206, B (womit ebd. 226, B nicht streitet) sehr bestimmt für jünger erklärt, als Jamblich, so müssen wir annehmen, dass er erst in Porphyr's letzten Lebensjahren mit diesem Philosophen bekannt wurde, und nach seinem Tod in Jamblich's Schule übergieng, in der wir auch wirklich (b. Eunap. V. Jambl. S. 12 Boisson.) einen Griechen Theodor treffen.

1) Prokl. a. a. O. 4, E. 94, E. 225, A. 226, B.

2) Er nennt ihn *ὁ μέγας* a. a. O. 65, E. 308, C, *ὁ θαυμαστὸς* 98, B u. ö., *ὁ γενναῖος* 183, E; Theol. Plat. I, 1 med. stellt er ihn mit Plotin, Porphyr und Jamblich zusammen.

3) *ὥσπερ εἴωθε τὰς τριάδας ἀποτελεῖν* sagt Prokl. a. a. O. 297, C.

4) Prokl. a. a. O. 308, C: dem Ersten schrieb er das *ἀφ' οὗ* und *ἐφ' ᾧ* zu, dem Nus das *δι' ὅ* [*οὗ*?] und *πρὸς ὅ*, der Seele das *ὑφ' οὗ* und *καθ' ὅ*.

tes Urwesen von ihm zu unterscheiden [1]). Diesem zunächst stellte er die intelligible Trias [2]), welche er das ἓν nannte, indem er die drei Laute dieses Worts, seiner mystischen Liebhaberei gemäss, ihren drei Gliedern verglich; ob und wie er diese näher bestimmte, wissen wir nicht. Die intellektuelle Trias ist das Sein, welches dem Seienden, das Denken, welches dem Nus, das Leben (ζῆν), welches der Belebtheit (ζωή) vorangeht [3]). Die demiurgische Trias ist das Seiende, der Nus und ein Drittes, das Theodor die Quellen der Seelen (τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν) nannte [4]); indem er jedes von diesen drei Gliedern wieder in ein Erstes, Mittleres und Letztes theilte, gewann er drei demiurgische Triaden; das letzte Glied in jeder von diesen drei Triaden nannte er das αὐτοζῶον [5]). In derselben Art unterschied er auch drei Seelen: die ursprüngliche, die aus dieser hervorgegangene allgemeine Seele, welche nicht mehr ebenso ungetheilt sein sollte, wie die erste, und als das dritte die schlechthin getheilte Seele, oder die Weltseele [6]), die letztere nannte er auch das Verhängniss, und als ihren Leib bezeichnete er die Natur [7]). Die erste Seele sollte vorherrschend von dem ersten, die zweite von dem zweiten, die dritte von dem dritten Glied

1) A. a. O. 225, A f.

2) A. a. O. 225, B wozu m. vgl. was früher über Jamblich's Lehre von der Einheit der intelligibeln Trias (τὸ τῆς τριάδος ἓν) beigebracht wurde.

3) A. a. O.

4) A. a. O. 225, B. 258, D., das erste Glied nannte Theod. (ebd. 94, E, wo aber die Worte: ἐπὶ τάδε fehlerhaft scheinen) auch den νῦς ὑσιώδης, das zweite die νοερὰ ὑσία. Auf diese beiden scheint sich die Unterscheidung eines doppelten Nus (b. Prokl. in Tim. 187, B) zu beziehen, dessen gemeinsames Produkt die Seele sei.

5) Ebdas. 98, E. 130, B.

6) A. a. O. 206, B f. 225, B.

7) A. a. O. 322, E. 320, D.

der demiurgischen Trias erzeugt sein; sofern aber das letztere nur das Produkt der zwei erstern ist, konnte er auch sagen, die Seele überhaupt sei aus dem Seienden und dem Nus, oder wie er diess auch ausdrückt, sie sei aus dem doppelten Nus, dem ungetheilten und dem getheilten, entsprungen [1]. Theodor's Spekulationen über die harmonischen Verhältnisse der Seele, seine mystische Deutung der Buchstaben in dem Worte ψυχὴ, seine Combination der vier Elemente mit gewissen Zahlen [2]) findet Proklus mehr sinnreich, als richtig [3]); auf uns machen diese Dinge den Eindruck des Kindischen fast noch mehr, als den der Scholastik, und gleicher Art ist, was Theodor über das Verhältniss der verschiedenen Planeten zu den drei Gliedern der demiurgischen Trias lehrte [4]). Gleiches Wesens mit der Weltseele ist die Seele des Menschen [5]), dessen Vernunft Theodor mit Plotin, im Gegensatz gegen seine beiden Lehrer, für leidenslos und ununterbrochen thätig erklärte [6]). Zur Religion verhielt sich Theodor ähnlich, wie Jamblich, so viel sich wenigstens aus den Anführungen des Proklus über seine Ansicht von den untergeordneten Göttern [7]) und über die Deutung einzelner Göttergestalten [8]) abnehmen lässt. Das Eigen-

1) A. a. O. 225, B f. 206, C. 129, E. 187, B.
2) A. a. O. 206, C — 207, A. 225, C — 226, A.
3) Ebdas. 207, A.
4) Ebdas. 258, D f.; die Stelle könnte sich übrigens auch auf die intellektuelle Trias beziehen.
5) Ebdas. 314, E f. Proklus tadelt diese »Grosssprecherei«.
6) Ebdas. 341, D.
7) A. a. O. 287, A, Theod. unterscheidet hier an den sichtbaren Göttern ihr körperloses Wesen und ihre Beziehung zu einem Körper; nach jener Seite sollen sie Götter, nach dieser Dämonen genannt werden.
8) A a. O. 292, C über Uranos und Gäa, 295, F über Okeanos und Thetys, 296, C über Kronos, Rhea und Phorkys, 297, C über Zeus und Here. Die letzteren werden auf Theile der Weltseele bezogen, die übrigen Deutungen sind zu verwickelt und undurchsichtig, um hier erörtert zu werden.

thümlichste und das allein Bedeutende in seiner Lehre ist ohne Zweifel das Triadensystem, durch welches er der nächste Vorläufer des Proklus geworden ist, aber das Systematische, was er anstrebt, wird bei ihm zu einem so trockenen Formalismus, und das Einzelne seiner Lehren ist so willkührlich und phantastisch, dass wir dem bewundernden Urtheil des Proklus über ihn entfernt nicht beitreten können. Für die wissenschaftliche Ausbildung des Neuplatonismus war wohl überhaupt von Jamblich's Schule nicht viel zu erwarten, erst die athenischen Neuplatoniker haben nachhaltiger auf diesen Weg zurückgelenkt.

§. 57.

Die Schule von Athen. Proklus. Das Ende der neuplatonischen Philosophie.

Mit Julian's Tode war für die Anhänger der alten Religion die letzte Aussicht auf einen siegreichen Ausgang ihres Kampfs mit der neuen verschwunden; alle die Maassregeln, durch welche das Heidenthum seit Constantin's Uebertritt unterdrückt worden war, traten Schritt für Schritt wieder in's Leben; die Verlassenheit der Tempel, die Strafgesetze gegen den heidnischen Kultus erneuerten sich, seit Theodosius I. wurde mit Confiskationen und Zerstörung gegen die Heiligthümer der alten Götter, da und dort selbst mit blutiger Gewalt gegen die Personen ihrer Verehrer gewüthet, und noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts war es wenigstens im Orient so weit gekommen, dass die Freunde des Alten ihre Andacht nur noch in scheuer Zurückgezogenheit zu verrichten wagten [1]. Nichtsdestoweniger gab sich die neuplatonische Philosophie noch nicht für besiegt; die Philoso-

1) M. vgl. in dieser Beziehung Marin. V. Procl. c. 11.

phenschulen in den grösseren Städten erhielten sich fortwährend, und in Athen trieb der Neuplatonismus trotz der Ungunst der Zeiten neue Blüthen, und erreichte in dem System des Proklus seine höchste formelle Vollendung. Der enge Zusammenhang dieser athenischen Schule mit Jamblich und Theodor von Asine liegt in ihrer Lehre klar vor Augen, und ihre Vertreter haben ihn auch so bereitwillig anerkannt, dass es ziemlich gleichgültig für uns ist, in welcher persönlichen Verbindung sie mit der Schule Jamblich's standen [1]). Während aber in der letztern die theologische Spekulation, die Zahlenmystik, die Theurgie und der Eifer für die Vertheidigung des Polytheismus den wissenschaftlichen Sinn überwuchert, und das Interesse für ein methodisches Philosophiren sosehr zurückgedrängt hatte, dass sie sich zur Zeit Julian's ganz in die praktisch religiöse Thätigkeit zu verlieren in Gefahr stand, so kehrte die Schule von Athen nach dem Misslingen jener praktischen Bestrebungen zu einem strengeren dialektischen Verfahren zurück, wodurch es ihr möglich wurde, alle Ergebnisse ihrer Vorgänger zu einem grossartigen, bis in's Einzelste sorgfältig ausgearteten System zusammenzufassen. Sie hatte dieses Ergebniss vor Allem dem eifrigeren Studium der Aristotelischen Schriften zu verdanken, welche von Jamblich und seinen Schülern im Vergleich mit den orientalischen Systemen und den neupythagoreischen Lehren verhältnissmässig vernachlässigt worden waren, wogegen sie eben damals an den alexandrinischen Peripatetikern Themistius und Olympiodorus berühmte Erklärer fanden [2]).

---

1) Brucker II, 313 denkt an Chrysanthius, welcher nach Julian's Tod in Athen lebte, und sehr alt wurde (Eunap. Chrysanth. S. 113 f.), und es ist allerdings möglich, dass Plutarchus, der i. J. 434 in hohem Alter starb, diesen Philosophen noch gehört hat, doch lässt sich nichts Sicheres darüber ausmachen.

2) Themistius, über dessen Leben und Schriften Brucker II, 484 ff.

Indem die athenischen Platoniker das Studium des Aristoteles als die Einleitung zum tieferen Verständniss des Plato's betrachteten [1]), so traten sie mit der ganzen dialektischen Bildung der peripatetischen Schule an die Platonischen Schriften, in deren Erklärung sie ihre eigentliche Hauptaufgabe suchten, und es erzeugte sich das Bestreben, mittelst dieser Dialektik nicht blos den Plato mit Aristoteles, sondern auch die früheren Neuplatoniker mit Plato und mit einander zu verknüpfen. Nehmen wir dazu, dass auch den religiösen Ueberlieferungen der Platz, den ihnen Jamblich eingeräumt hatte, in keiner Beziehung geschmälert werden sollte, so bestimmt sich die Aufgabe, welche sich die Schule von Athen stellte, dahin: die gesammte Errungenschaft der Vorzeit an religiöser und philosophischer Wahrheit auf Grund des Plotinischen Platonismus in einem umfassenden, methodisch gegliederten System zu vereinigen. Je vollständiger sich aber die Philosophie hier in dieser Richtung ausbreitet, um so deutlicher kommt auch der Mangel an schöpferischer Kraft zum Vorschein, welcher den Leistungen dieser Männer, trotz aller dialektischen Kunst, das unverkennbare Gepräge der alternden Wissenschaft aufdrückt. Das Verhältniss der athenischen Neuplatoniker zu der früheren Philosophie und zur positiven Religion ist wesentlich scholastisch, und Proklus besonders kann als der

---

das Nöthige an die Hand giebt, ist ein Zeitgenosse Julian's, Olympiodor, der Lehrer des Proklus (Marin. V. Procl. 9), nicht mit dem gleichnamigen spätern Neuplatoniker zu verwechseln, blühte um 430.

1) Marinus nennt desshalb V. Procl. 13 die Aristotelische Philosophie die προτέλεια und μικρὰ μυστήρια, welche in Syrian's Unterricht der Platonischen Mystagogie vorangiengen. Proklus drückt dieses Verhältniss auch darin aus, dass Aristoteles bei ihm den stehenden Beinamen δαιμόνιος führt, wogegen ein Plato, Jamblich u. A. θεῖος heissen: das Dämonische ist die Vorstufe des Göttlichen.

eigentliche Scholastiker unter den griechischen Philosophen betrachtet werden. So stark freilich, wie in der christlichen Scholastik, konnte diese Abhängigkeit in der griechischen Philosophie nie werden, weil diese keine kirchliche Auktorität über sich hatte, wogegen die Platonischen Schriften, die Göttersprüche und die Orphischen Gedichte für diese letzten Neuplatoniker ganz die Stelle einer normativen Offenbarungsurkunde einnehmen.

Der erste athenische Neuplatoniker, welcher mit Auszeichnung genannt wird, ist der „grosse" Plutarchus [1]), der Sohn des Nestorius, von dem wir aber kaum mehr wissen, als dass er in Athen Platonische und Aristotelische Schriften erklärt hat, und i. J. 433 oder 434 n. Chr. hochbetagt gestorben ist [2]). Auf den Charakter seiner Philosophie können wir nur aus der Lehre der Schule schliessen, die von ihm ausgieng; das Wenige, was ausdrücklich auf ihn zurückgeführt wird [3]), zeigt keine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit. Bekannter ist sein Schüler und Nachfolger Syrianus, der Lehrer des Proklus. Für die Bedeutung dieses Mannes bürgt schon die hohe, fast schwärmerische Verehrung seines Schülers [4]), doch erscheint die neuplatonische Lehre, so wie er sie vortrug, immer noch weit entfernt von der systematischen Vollendung, die ihr Proklus zu geben wusste. Sosehr

---

1) Wie ihn Marinus nennt, V. Procl. c. 12.

2) Marinus a. a. O.; über Plutarch's Erklärung des Parmenides s. Prokl. in Parm. VI, S. 27 Cous. vgl. m. S. 7.

3) Bei Prokl. in Parm. VI, 27 unterscheidet er das Eine, den Nus, die Seele, die Formen, welche dem Körperlichen inwohnen, und die Materie.

4) Proklus nennt den Syrian seinen Vater (in Parm. T. VI, S. 127 in Tim. 218, C. 249, D), das Musterbild des wahren Philosophen, den Ersatz für die Heiligthümer und Götterbilder, den Urheber des Heils für die Mitwelt und für die Nachwelt u. s. w. (in Parm. I, 4 vgl. Theol. Plat. I, 1; ebd. IV, 16. S. 215 f).

Syrian die Aristotelischen Schriften empfahl [1]), so findet er doch die höhere Weisheit durchaus nur bei Plato, bei Pythagoras, bei Jamblich, bei Orpheus. Sein Commentar zur Aristotelischen Metaphysik [2]) vertheidigt die Platonisch-pythagoreische Zahlen- und Ideenlehre gegen Aristoteles, dessen Gegensatz gegen Plato er wenigstens in diesem Hauptpunkt anerkennt [3]); seine Erklärung Platonischer Schriften [4]) hatte nicht blos nach den Proben, die uns Proklus mittheilt, sondern auch nach der bestimmten Aussage dieses Philosophen [5]) ein vorherrschend theologisches Gepräge; er bewundert die Pythagoreer und ihren Erklärer Jamblich [6]); auch mit orphischer und chaldäischer Theologie hat er sich eifrig beschäftigt [7]). Diese Theologie sucht er nun in systematische Form zu bringen, wofür ihm besonders der Parmenides als Leitfaden diente [8]); er unterscheidet zunächst das Eine, die göttliche

1) Marin. V. Procl. 13, Syrian in Metaph. S. 41 f.

2) Bis jetzt nur in der schwerfälligen Uebersetzung Bagollini's gedruckt, welche die Erklärung des 3ten, 13ten und 14ten Buchs giebt.

3) M. vgl. hierüber besonders die Erklärung in der Einleitung zu B. XII (XIII) S. 41 f. Doch wird einmal (S. 180) die Vermuthung ausgesprochen, es möchte dem Aristoteles mit seinen Einwürfen nicht ganz Ernst sein.

4) Wir kennen von ihm ausser den Commentaren zum Parmenides und Timäus auch eine Erklärung des Politikus (Prokl. in Tim. 168, E), des Phädrus (Ders. in Parm. V, 208) und einiger anderer Schriften.

5) In Parm. F. VI, 31 vgl. IV, 4. 33 f., wo dem Syrian (im Unterschied von Plutarch, ebd. VI, 7. 27) ein θεολογικώτερον εἶδος τῆς ἐξηγήσεως zugeschrieben wird.

6) In Metaph. 83, b.

7) Marin. V. Procl. 26 f. Suidas u. d. W. nennt Schriften Syrian's über die chaldäischen Orakel und Orpheus.

8) Er hält nämlich für das Thema dieses Dialogs, ebenso wie Proklus, die verschiedenen Ordnungen des Seins in ihrem Verhältniss zum Urgrund, die Betrachtung aller Dinge sofern sie Eins, d. h. göttlichen Wesens sind; Prokl. in Parm. T. IV, 34. VI, 31.

Welt, die Seele, die in der Materie wirkenden Formen und die Materie [1]), weiterhin in der göttlichen Welt das Intelligible, das Intellektuelle und die überweltliche Seele [2]); im Intelligibeln zählt er als erstes Glied das *αὐτοζῶον*, als zweites die *οὐσία*, als drittes das *νοητὸν* [3]), an die Spitze der intellektuellen Welt stellt er den Demiurg, welchen er auch Zeus nennt, diesem zunächst die Trias der demiurgischen Theilkräfte [4]); die Ideen als die Urbilder sollten in ursprünglicher Weise im Intelligibeln, in abgeleiteter im Verstande des Weltschöpfers existiren, oder wie sich unser Philosoph auch ausdrückt: sie sind dort unter der einfacheren Form der Tetraktys, hier unter der entwickelteren der Dekas [5]). Was den Begriff der Ideen betrifft, so denkt sie sich Syrian zugleich als Zahlen und als wirkende Kräfte [6]); Ideen des Schlechten, Unvollkommenen, Zufälligen und willkührlich Gemachten, des Relativen, Getheilten und Zusammengesetzten giebt er nicht zu, indem er zwischen den Ideen und den blossen Begriffen bestimmt unterscheidet [7]). Aus dem Demiurg und einer von den niedrigeren demiurgischen Kräften (in dem Platonischen Mischgefäss dargestellt) wird die Seele er-

1) A. a. O. VI, 31 ff. mit Beziehung auf die 5 Abschnitte, in denen der Parmenides vom Sein des Eins ausgeht.

2) Prokl. a. a. O., wo zuerst dreierlei göttliche Emanationen (*πρόοδοι*) gezählt werden, *νοηταὶ*, *νοεραὶ*, *ὑπερκόσμιοι*, später die *οὐσία ἐκθεωμένη* in die *νοητὴ*, *νοερὰ*, *ψυχικὴ* getheilt, und von der letztern die *ψυχαὶ οὐσίαν ἐκθεωμένην οὐ κληρωσάμεναι* unterschieden werden. Vgl. Dens. in Tim. 315, B f. Theol. Plat. I, 10. S. 22.

3) In Metaph. 116: *animal, ens, intelligibile;* Prokl. in Tim. 99, A. Wie sich zu dieser Eintheilung die Trias *ἕν*, *σχέσις*, *νοῦς* (oder *ὄν*) verhielt, die Syrian aus Anlass des *ἓν ὂν* im Parmenides aufstellte (Damasc. de princ. S. 128 o. vgl. Prokl. Plat. Theol. III, 21, S. 157. 164), ist unklar.

4) Prokl. in Tim. 94, F. 315, B. f.

5) In Metaph. 59, b f. Prokl. in Parm. VI, 168. in Tim. 95, B.

6) In Metaph. a. a. O. Prokl. in Tim. 315, B.

7) In Metaph. 6 unt. 59 med. 60 f. 63. 65 f.

zeugt [1]); in der Betrachtung derselben hebt Syrian neben der Unterscheidung der allgemeinen und der Theilseelen die Momente des Insichbleibens, Aussichheraustretens und Insichzurückkehrens als die allgemeine Form ihres Lebens hervor, aber was er über die dreierlei Zahlenverhältnisse sagt, nach denen sich dieser Verlauf bei den verschiedenen Klassen von Dingen bestimme, das gehört zur unverständlichsten pythagoreischen Scholastik [2]). Welche Bedeutung er überhaupt der Zahlenlehre beilegte, zeigt jede Seite seines Commentars zu den zwei letzten Büchern der Metaphysik. „Gott und die Natur wirken Alles mittelst der Zahl" [3]), und es giebt desshalb so vielerlei Zahlen, als Dinge [4]); diese verschiedenen Klassen muss man trennen, und die göttlichen Zahlen nicht mit den mathematischen vermischen; jene sind früher, als die Ideen (nämlich die demiurgischen, im Verstand des Weltschöpfers) [5]), aus der geheimen Tiefe des Einen geht die Zahl, zunächst, wie es scheint, die unbestimmte Zweiheit, aus dieser die mystische Dreizahl hervor, und in der Vierzahl kommt die intelligible Trias zum Abschluss [6]). Weitere Proben dieser Zahlenmystik liessen sich leicht finden [7]). Für die ganze Reihe der Emanationen stellt Syrian den Grundsatz auf, welcher überhaupt eine von den allgemeinsten Voraussetzungen der neuplatonischen Theorie bildet, dass zwar jede niedrigere Ordnung an allen höheren theilhabe, aber jede in eigenthümlicher Weise,

---

1) Prokl. in Tim. 95, B. 315, C.
2) A. a. O. 207, B — D, vgl. 171, F.
3) In metaph. 119 med.
4) Ebd. 76, b.
5) Ebd. 73, b. 87, b unt. folg.
6) Ebd. 59, b. 64 f. 73, b.
7) Z. B. bei Prokl. in Tim. 7, C. Ganz pythagoreisch lautet auch der Satz (in metaph. 53, b), der Unterschied des Männlichen und Weiblichen finde sich überall, selbst in den Ideen.

und keine anders, als durch Vermittlung aller nächsthöhern, und dass die höheren Ursachen selbst durch die Theilnahme der niedern an ihnen nicht zertheilt werden [1]). Dass ihm übrigens das System der Emanationen im Einzelnen nicht ganz feststand, scheint aus solchen Stellen hervorzugehen, die eine andere Eintheilung des Seienden bringen, ohne sie mit der oben angeführten bestimmt auszugleichen [2]). Auch darüber sind wir nicht näher unterrichtet, ob und wie er die Unterscheidung von Göttern, Engeln, Dämonen, Heroën und körperfreien Seelen [3]) mit seiner Metaphysik combinirte. Sonst werden uns von Syrian noch einige theologische und psychologische Sätze überliefert; wir erfahren von Proklus [4]), dass er die Uebel in der Welt im Geist seiner Schule mit der Bemerkung in Schutz nahm: das Uebel habe seinen Sitz nur im Verhältniss der Theilwesen zu einander, für das Ganze und für die Gottheit sei es kein Uebel, sondern nur die natürliche Folge eines Guten; Derselbe berichtet uns die Behauptung, worin sich die praktische Tendenz seiner Lehre ausspricht: mit der Läugnung der Willensfreiheit würde alle Philosophie überflüssig [5]); weiter treffen wir bei ihm die Vorstellung, welche sich von Jamblich's Lehre über diesen Punkt nur wenig unterscheidet, dass ihr ätherischer Leib und die Grundkräfte ihrer unvernünftigen

1) In metaph. 61, b unt. folg. vgl. ebd. 6, b unt. Prokl. in Parm. VI, 168.

2) In Metaph. 42 zählt Syrian drei- oder viererlei Substanzen, die *intelligibilis* (oder genauer: *intelligibilis et intellectualis*), *cogitabilis* (διανοητὸς), *sensibilis*, ebenso S. 18, S. 76, b viererlei Zahlen, den *numerus intellectualis*, *animalis* (ψυχικὸς) *mathematicus*, *naturalis*. Das Mathematische hat hier eine ebenso unsichere Stellung, wie bei Jamblich.

3) In Metaph. 19, b unt. Prokl. in Tim. 269, D (S. 658 Schneid.) vgl. 287, B und 301 E (über die θεοὶ ἐγκόσμιοι).

4) In Tim. 113, E f.

5) De provid. c. 53. Opp. ed. Cous. I, 74.

Natur die Seele in jenes Leben begleiten, und dass nur der geringere Theil der vernunftlosen Kräfte das Werk der jüngeren Götter sei [1]). Als eine eigenthümliche Lehre unsers Philosophen ist endlich noch die Annahme zu berühren, dass jede Seele, auch die fehlerlose, in jeder Weltperiode mindestens Einmal auf die Erde herabsteigen müsse [2]), und als ein Zeichen seiner ethischen Lebensansicht mag das Wort erwähnt werden, mit dem er die ascetischen Enthaltungen des jungen Proklus gegen den gemässigteren Plutarch vertheidigte: lass ihn bei solchem Leben so viel lernen, als ich will, dann mag er sterben [3]).

Wir dürfen wohl annehmen, dass noch Manches, was wir bei Proklus ausgeführt finden, schon von Syrian gelehrt wurde, dem Jener namentlich in der Erklärung Platonischer Stellen häufig zu folgen versichert, aber die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten des Erstern sind bei dem Letztern theils noch gar nicht, theils nur in unbestimmteren Andeutungen zu erkennen. Erst **Proklus** [4])

1) Prokl. in Tim. 311, E vgl. Syrian in Metaph. 45.

2) Prokl. in Tim. 324, D.

3) Marin. V. Procl. 12.

4) Prokl., i. J. 412 n. Chr von lycischen Eltern zu Byzanz geboren, benützte erst in Alexandrien den Unterricht des Peripatetikers Olympiodor und anderer Lehrer, wendete sich dann nach Athen, wurde hier der Lieblingsschüler des greisen Plutarch und des Syrianus, folgte dem Letztern auf dem Lehrstuhl, und starb 485. Unsere einzige Quelle für die Kenntniss seines Lebens ist die panegyrische Biographie des Marinus. Ueber seine Lehre und seine Schriften vgl. m. ausser Simon und Vacherot namentlich auch Steinhart in Pauly's Realencyklopädie d. klass. Alterth. VI. S. 62—76. Ein älterer Zeitgenosse des Proklus ist der Alexandriner **Hierokles**, ein Schüler des Plutarchus (Phot. Biblioth. Cod. 214 g. Ende), von welchem uns ausser einem Commentar zu dem goldenen Gedicht des Pythagoras zahlreiche Bruchstücke in den beiden Sammlungen des Stobäus und Auszüge aus seiner Schrift περὶ προνοίας (b. Phot. Bibl. Cod. 214. 251) erhalten sind. Er erscheint jedoch in diesen Ueberbleibseln mehr als ein

ist es, welcher der neuplatonischen Schule zu Athen ihr eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, und den Neuplatonismus überhaupt durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht hat. Wenn schon Syrian durch die Verbindung der logischen Methode und des religiösen Enthusiasmus sich auszeichnet, so finden wir bei Proklus beide in der höchsten Vollendung, und eben darin liegt in letzter Beziehung seine Bedeutung, dass er das ganze Gebiet des neuplatonischen Glaubens mit einem regelrecht entworfenen logischen Netz zu umspannen, dieses ganze Chaos zu ordnen, jedem Einzelnen seine bestimmte Stelle auszumitteln, alle Lücken, die sich bei diesem Bestreben herausstellten, zu ergänzen, alle Widersprüche auszugleichen versucht hat. Den wesentlichen Inhalt seiner Lehre verdankt er seinen Vorgängern, an die er sich mit frommem Auktoritätsglauben anlehnt, und er selbst hat davon ein so bestimmtes Bewusstsein, dass er nur der Ausleger ihrer Lehren sein will: er legt die Platonischen Dialogen allen seinen Untersuchungen in der normativen Geltung einer Offenbarungsurkunde zu Grunde, er ruft die Aussprüche der gottbegeisterten Dichter, den allegorisch gedeuteten Hesiod und Homer und den angeblichen Orpheus, und mit noch grösserem Eifer die Orakel der Götter als Zeugen für sich auf [1]; er erklärte, wie sein Biograph sagt [2], die gesammte hellenische und barbarische Theologie, und wandte namentlich den Göttersprüchen während fünf ganzer Jahre solchen Fleiss zu, dass seine Schrift darüber

---

populärer Moralphilosoph, der allerdings der neuplatonischen Lehre zugethan ist, aber keinen eigenthümlichen Beitrag zu ihrer Fortbildung geliefert hat, wesshalb wir seiner nur hier im Vorbeigehen erwähnen.

1) Belege sind überflüssig, sie finden sich in allen Theilen seiner Schriften.

2) MARIN. V. Procl. 22.

zu 70 Tetraden anwuchs [1]). War er doch von der Verehrung für diese Offenbarungen so eingenommen, dass er nicht selten den unwissenschaftlichen Wunsch äusserte, alle alten Schriften, ausser der Orakelsammlung und dem Timäus, zu vernichten [2]). So sind es auch unter seinen neuplatonischen Vorgängern die jüngeren und theologischeren, und vor Allem Jamblich, gegen die er die höchste Bewunderung auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsgläubige Theolog, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt [3]), dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag [4]), der sich in alle Mysterien einweihen liess, und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte [5]), dieser Dichter, der die Früchte seiner Muse allen Göttern darbrachte [6]), dieser Ascet, welcher sich der Fleischspeisen enthielt, und die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete [7]), dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, durch Göttererscheinungen, durch die Anschauung der übersinnlichen Urbil-

1) A. a. O. c. 26. Die »Göttersprüche« sind die von Proklus und Damascius hochverehrten λόγια Χαλδαϊκά, das Machwerk eines neuplatonischen oder neupythagoreischen Theurgen, dessen Alter und Ursprung wir nicht näher bestimmen können; m. s. darüber Lobeck, Aglaophamus I, 102.

2) Marin. a. a. O. c. 38.

3) Z. B. Plat. Theol. III, 21, S. 163 med. der Hamburger Ausgabe v. J. 1618. In Betreff der Citate aus dieser Schrift bemerke ich, dass in der Ausgabe selbst öfters mehrere Kapitel nur die Bezeichnung eines einzigen haben (z. B. III, 1—6 führen die Ueberschrift III, 1 u. s. w.), eine Ungenauigkeit, der auch unsere Citate zu folgen genöthigt sind.

4) Marin. a. a. O. 18. 22, Schl.

5) Ebd. 15. 19, Schl.

6) Ebd. 19. Hymnen von Proklus sind noch erhalten.

7) Ebd. 12. 19.

der belohnt wurde [1]), dieser Wunderthäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte, und durch Zaubermittel Wetter machte [2]), dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei, und die Seele des Pythagoreers Nikomachus habe [3]), dieser Mann, der so tief, wie nur Einer, in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird [4]), der Mann der Wissenschaft, welchem Alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasieen, zum System wird, der abstruse Denker, dem man in Gebiete, wo jede Nachhülfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Proklus ist mit Einem Wort, wie wir diess schon einmal gesagt haben, durch und durch Scholastiker; er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Hause aus unfrei, durch Auktoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt; es ist nur die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre, um die es sich für ihn handelt, und je grösser die Sorgfalt und die Kraft ist, die er dieser Aufgabe zuwendet, um so stärker kommt auch unvermeidlich die Rückseite aller Scholastik, ein unfruchtbarer und eintöniger Formalismus, bei ihm zum Vorschein. Das System des Proklus bildet insofern nicht blos den

1) Ebd. 7. 9. 10. 26. 28. 30. 22.

2) Ebd. 28 f.

3) Ebd. 28, Schl.

4) So kennt er z. B. in Tim. 74, F f. sechserlei *νόησις*, ebd. 80, B vierundsechzig verschiedene Ursachen bei Aristoteles, 48 *αἴτια* und 48 *συναίτια* bei Plato, in Parm. V, 240 achterlei Ideen, die noch verschiedene Unterarten haben, ebd. 102 ff. zehnerlei *πέρας*; so zeigt er uns in Tim. 95, C ff. sehr kunstreich, warum Plato den Schöpfer weder *πατὴρ* allein, noch *ποιητὴς* allein, noch auch *πατὴρ καὶ ποιητὴς*, sondern vielmehr *ποιητὴς καὶ πατὴρ* nennt u. dgl. Weitere Belege dieses Verfahrens giebt alles Folgende.

Schlusspunkt der griechischen Philosophie, sondern auch das Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die auch wirklich aus seiner Schule, durch Vermittlung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen, die bedeutendsten Anregungen geschöpft hat.

Bei der Bedeutung, welche Proklus der systematischen Form beilegt, ist es nun natürlich sein nächstes Bestreben, sich des Gesetzes bewusst zu werden, nach dem das Einzelne zu einem Ganzen verknüpft ist. Dieses Gesetz hatte im Wesentlichen schon Plotin ausgesprochen: es ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Hinwendung zum Einen, wodurch der Zusammenhang aller Dinge und die Stelle jedes einzelnen Dings in diesem Zusammenhang bestimmt wird. Aber Proklus hat die einzelnen Momente dieses Verhältnisses schärfer unterschieden, und das Gesetz desselben umfassender auf alle Theile des Systems angewendet, als irgend einer von seinen Vorgängern. Jede Vielheit, sagt er in seiner theologischen Unterweisung [1]), hat Theil an der Einheit, jede hat daher die Einheit zur Voraussetzung (c. 1. 5. 11. 21), jede Einheit bringt andererseits eine Vielheit hervor (c. 21), und diese Hervorbringung erfolgt nicht durch Theilung oder Verwandlung, sondern vermöge der Vollkommenheit und Kraftfülle des Hervorbringenden, durch die es ein Anderes erzeugt, ohne sich selbst zu verändern (c. 27). Jedes Hervorgebrachte ist daher von dem Hervorbringenden verschieden, aber zugleich auch vermöge des Causalzusammenhangs mit ihm geeinigt, d. h. es ist ihm ähnlich, und aller Hervorgang beruht auf der Aehnlichkeit [2]). Nach jener Beziehung bleibt das Her-

---

1) *Στοιχείωσις θεολογική (Institutio theologica*, auch *Elementa theol.* genannt); die beste Ausgabe dieser Schrift ist von CREUZER.

2) A. a. O. c. 20 f. Plat. Theol. III, 1, S. 119 med. Daher das Ge-

vorbringende in sich, und das Hervorgebrachte tritt aus ihm heraus, nach dieser bleibt das Hervorbringende in dem Hervorgebrachten (c. 30. 26) und dieses in jenem; das Niedrigere ist in dem Höheren, als seiner Ursache, das Höhere in dem Niedrigeren, als seiner Wirkung, die an ihm theilnimmt (c. 65), jedes höhere Wesen geht durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurch, und theilt sich ihnen mit, indem es sich zwar schrittweise vervielfältigt, aber dabei doch seine Eigenthümlichkeit bewahrt (c. 125. 145). Sofern nun die Ursache in dem Verursachten wirkt, ist sie in diesem überall, sofern sie von ihm verschieden ist, nirgends (c. 98). Die Folge dieses doppelten Verhältnisses ist es, dass sich Alles seiner Ursache zuwendet, und sich ihr zu einigen bestrebt ist [1]). Alles bewegt sich insofern in dem Kreise des Heraustretens aus seiner Ursache und der Rückkehr zu derselben (c. 33), oder wenn wir die einzelnen Momente dieses Verlaufs unterscheiden wollen: alles Verursachte steht zu dem Verursachenden in dem dreifachen Verhältniss, dass es 1) vermöge seiner Aehnlichkeit mit demselben in ihm bleibt, dass es 2) aus ihm heraustritt, und dass es sich 3) zu ihm zurückwendet [2]). Die beiden Seiten dieses Processes entsprechen sich aber durchweg; wie das Verursachte durch die Aehnlichkeit mit seiner Ursache hervorgebracht wird, und durch Unähnlichkeit sich von ihr trennt, so muss es durch Verähnlichung zu ihr zurückkehren (c. 32), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (c. 38 f.). Es ist daher Ein Gesetz, durch welches die ganze Verkettung der Ursachen und Wirkungen beherrscht ist, Ein

setz (Inst. 147), dass das erste Glied jeder Reihe dem letzten der vorhergehenden ähnlich ist.

1) Plat. Theol. a. a. O. Instit. 31 f. 34 in Crat. c. 69 (die Götter haben allen Dingen das Gepräge ihres Wesens aufgedrückt, und eben dadurch ziehen sie Alles zu sich).

2) Instit. c. 35. Plat. Theol. III, 9 S. 135 med. u. ö.

Schema, nach dem sich die Gesammtheit des Wirklichen gliedert, das Gesetz der triadischen Entwicklung: das Sein des Verursachten in der Ursache, sein Heraustreten aus ihr und seine Rückkehr zu ihr sind die drei Momente, in deren endloser Wiederholung aus der ursprünglichen Einheit die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins hervorgeht. Je öfter sich nun dieser Verlauf in einer bestimmten Richtung vollzogen hat, je tiefer wir in der Reihe der Hervorbringungen herabsteigen, um so getheilter und unvollkommener ist das Sein, zu dem wir gelangen, je weiter wir umgekehrt in der entgegengesetzten Richtung aufsteigen, um so vollkommener ist es (c. 7. 24 u. ö.), denn wenn sich auch das Höhere allem Niedrigern mittheilt, so kann doch dieses nicht alle Kräfte des Höheren in sich aufnehmen (c. 150), die Götter sind Allem gleichmässig gegenwärtig, aber nicht Alles den Göttern (c. 142). Die einfachsten Wesen sind also die vollkommensten, die zusammengesetztesten die unvollkommensten. Je vollkommener aber ein Wesen ist, um so grösser ist seine Kraft, um so mehr wird es mithin hervorbringen (c. 25. 57. 60). Folglich ist das Vermögen jeder Ursache um so grösser, je einfacher, um so kleiner, je zusammengesetzter sie ist [1]), die Summe ihrer Wirkungen und die Summe ihrer Merkmale stehen im umgekehrten Verhältniss, die allgemeinsten Begriffe stellen die höchsten Ursachen dar, und die Stufenreihe der Ursachen und Wirkungen entspricht der Reihe der vom Allgemeinen zum Besondern fortgehenden und sich stufenweise verengenden Begriffe. Das Ganze dieser Begriffe, die sämmtlichen, mit jedem weiteren Schritt in neue Zweige auseinandergehenden Reihen der wirkenden Kräfte durch eine fortgesetzte Dreitheilung nach dem Schema des Bleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr zu reproduciren, diess ist die Aufgabe,

1) Instit. 62. Plat. Theol. III, 1, S. 125.

welche Proklus der Wissenschaft stellt, und eben darin liegt auch das Eigenthümliche seiner Methode, wogegen das, was er selbst wohl für die wahre Methode erklärt hat [1]), das antinomische Verfahren des Platonischen Parmenides, für seine eigene Darstellungen durchaus nicht maasgebend geworden ist [2]).

Diese Theorie des Proklus unterscheidet sich von der Plotinischen, an welche sie allerdings zunächst anknüpft, nicht blos durch die weitere Entwicklung, sondern auch durch einige nicht unerhebliche Veränderungen ihrer Grundsätze. Plotin's System ist zwar im Allgemeinen nach denselben Gesichtspunkten gegliedert, von denen Proklus ausgeht, der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Rückkehr zur Einheit sind die Angeln, um die es sich bewegt, und in seinen Haupttheilen treten die drei Momente, welche Proklus seiner Theorie als stehendes Schema zu Grunde legt, deutlich auseinander. Aber diese Eintheilung bestimmt das System bei Plotin nur im Grossen und Ganzen, innerhalb der einzelnen Sphären dagegen, der intelligibeln Welt, der Seele und der Erscheinungswelt, lässt sich der Wechsel des Insichbleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr nicht ebenso nachweisen, der leitende Gesichtspunkt ist hier für Plotin in der Metaphysik und Physik nur die stufenweise Entfernung des Abgeleiteten vom Ursprünglichen, in der Ethik die stufenweise Wiedervereinigung mit demselben. Bei Proklus dagegen wiederholt sich der Process, welcher das Ganze beherrscht, auch in jedem einzelnen Theile, indem sich das Abgeleitete vom Ersten entfernt, kehrt es doch zugleich auf niedrigerer Potenz zu ihm zurück. Die Gesammtheit des abgeleiteten Seins stellt bei Jenem

---

1) In Parm. V Opp. ed. Cous. V, 276 ff., wo das Eigenthümliche dieses Verfahrens ausführlich und mit Beispielen erörtert wird.

2) Wie man diess nach VACHEROT II, 217 ff. glauben könnte.

eine einfache Linie dar, die in gerader Richtung von ihrem Ausgangspunkt abführt, bei Diesem eine Spirallinie, die sich nach jeder neuen Entfernung auf's Neue, wenn auch aus immer grösserer Ferne, zu ihm hinwendet. Hiemit hängt zusammen, dass jede Sphäre des abgeleiteten Seins bei Proklus eine unbestimmbare Vielheit besonderer Sphären in sich schliesst, indem jede von den Bestimmungen, die im Begriff des Nus, der Seele u. s. f. verknüpft sind, auf's Neue hypostasirt und getheilt wird, und so fort in's Unendliche. Waren auch schon die früheren Neuplatoniker dem Proklus in diesem Verfahren vorangegangen, so hat er es doch durch consequente Anwendung des triadischen Systems am Weitesten verfolgt. Eine erhebliche Abweichung von Plotin lässt sich endlich in den Grundsätzen unseres Philosophen über den Umfang der Wirkungen wahrnehmen, die von den verschiedenen Ursachen ausgehen. Indem Proklus das Verhältniss der höheren Ursachen zu den niedrigeren dem der allgemeineren Begriffe zu den besondern gleichsetzt, gelangt er zu dem Satze, dass sich die Wirkungen der höheren Ursache nicht blos nach oben, sondern auch nach unten, weiter erstrecken, als die der niedern, an dem Sein z. B. nehmen auch die Dinge theil, welchen kein Leben, an dem Leben auch die, welchen kein Denken zukommt [1]). Dieser Satz widerspricht offenbar der Bestimmung, die als ein Grundpfeiler des neuplatonischen Systems von Proklus so gut, wie von Plotin, anerkannt wird, dass sich das Höhere nur durch Vermittlung des Niederen mittheile, Proklus hat hier aus der Aristotelischen Lehre etwas aufgenommen, was in den von ihr so verschiedenen Gedankenkreis seiner Schule nicht passte.

Der weiteren Ausführung seines Systems legt Proklus, wie alle Neuplatoniker, die Plotinische Unterschei-

---

1) Instit. 70. 101. 154. Plat. Theol I, 13, S. 38 unt. u. ö.

dung des Göttlichen, des Nus, der Seele, und der Körperwelt zu Grunde [1]). Hatten sich aber schon die Früheren seit Jamblich mit dieser einfacheren Unterscheidung nicht begnügt, so kann Proklus noch weniger bei ihr stehen bleiben, und auch in der Beschreibung der einzelnen Sphären findet er manche Abweichung von dem Stifter der Schule nothwendig. Den Begriff des Urwesens selbst bestimmt er zwar ebenso, wie Plotin: er zeigt, dass aller Vielheit das Eine, allem irgendwie Guten das Urgute, allem Seienden die erste Ursache vorangehen müsse, und dass diese drei Begriffe Ein und Dasselbe bezeichnen [2]), er verbreitet sich ausführlich über den Unterschied des Ersten vom Nus und von allem Abgeleiteten überhaupt, indem er es als die geheime, unmittheilbare, unfassbare und unaussprechliche Ursache von Allem beschreibt, die Alles hervorbringe und Alles zu sich hinwende [3]), er erklärt, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist [4]), auch der Begriff des Einen gebe nur eine negative, und der des Guten nur eine analogische Vorstellung von ihm [5]), strenggenommen sei es nicht Eins, sondern höher als das Eine [6]), gleich erhaben über jede Verneinung, wie über jede Bejahung [7]), er läugnet, dass ihm ein Denken oder ein Wollen, oder irgend eine Eigenschaft zukomme, er will auch seine Ursächlichkeit weder unter den Begriff der Thätigkeit noch unter den der Kraft,

1) Z. B. Instit. 20. 129. Plat. Theol. I, 12, S. 36 u.
2) Instit. 4 f. 8. 11—13.
3) Es gehört hieher ausser vielen anderen Stellen das ganze zweite Buch *in Plat. Theologiam* nebst der kürzeren Darstellung ebd. III, 7 und das sechste und siebente Buch *in Parm.* (Opp. VI) von S. 34 an.
4) In Parm. VI, 53. Daher heisst das Eine Plat. Theol. II, 11 S. 110 *πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωςότερον.*
5) Plat. Theol. II, 4. S. 96.
6) Plat. Theol. III, 7, S. 132 u.
7) Ebd. S. 109 o.

ja nicht einmal unter den Causalitätsbegriff selbst gestellt wissen, wenn er von ihm sagt, es sei Ursache ohne Ursache zu sein (ἀναιτίως αἴτιον)[1], und was derartige Aeusserungen mehr sind. Diess Alles geht nicht über Plotin's Lehre hinaus. Um so bedeutender ist die Neuerung, welche Proklus durch die Lehre von den göttlichen Einheiten aufgebracht hat. Alle früheren Neuplatoniker liessen unmittelbar aus dem Einen die intelligible Welt hervorgehen, nur Jamblich hatte zwischen beide sein zweites Urwesen eingeschoben[2]. Proklus geht noch weiter. Nach dem Grundsatz, dass jede Einheit eine ihr gleichartige Vielheit hervorbringt, kann auch das absolute Eins zunächst nur eine Vielheit von Einheiten, oder die einheitliche, überwesentliche Zahl, hervorbringen[3]. Diese Einheiten sind absolut einfach, über das Sein, das Leben und das Denken schlechthin erhaben, allem, was unter ihnen ist, unerkennbar[4], und ihre Einheit wird auch durch ihre Vielheit nicht getrübt, denn sie sind durchaus in einander[5]. Ihre Zahl ist begrenzter als die jeder anderen Ordnung, weil sie dem Einen näher stehen[6]; eine Bestimmung derselben wird von Proklus nicht versucht. Aber doch unterscheiden sie sich von dem Einen Urwesen: dieses ist das Gute und das Eins schlechthin, jede von ihnen ist eine bestimmte Güte und eine bestimmte

1) Ebd. S. 101 m. 106. in Parm. VI, 87. in Tim. 110, E.

2) Syrian b. Prokl. in Parm. VI, 32 unt. nennt zwar auch schon absolute Einheiten (αὐτοτελεῖς ἑνάδες), die dem Einen zunächst stehen, aber aus dem Folgenden sieht man, dass er darunter die intelligible Welt verstand; Proklus hat daher nur den Namen, nicht den Begriff seiner Henaden von ihm entlehnt.

3) Plat. Theol. III, 1, S. 118. 121 unt. f. Instit. 20.

4) Instit. 113 — 115. 118 — 121. Plat. Theol. I, 19, S. 52 f. c. 27, S. 63 unt. u. ö.

5) In Parm. VI, 14 f. 17. in Tim. 12, B. 16, A.

6) Instit. 149.

Einheit [1]; in dem Urwesen ist keinerlei Unterschied, sie sind trotz ihrer absoluten Einheit, wie Proklus versichert, nach Eigenschaften und Kräften verschieden, und stehen dem Ersten theils näher theils ferner [2]. Das Urwesen kann sich keinem Anderen mittheilen und in keiner Weise erkannt werden, sie sind mittheilbar und in ihrer Mittheilung erkennbar [3]. Sie sind es daher, von denen nach Proklus jede Wirkung des Göttlichen auf die Welt ausgeht, in ihnen hat die Vorsehung ursprünglich ihren Sitz [4], wogegen das Urwesen ausser aller positiven Beziehung zur Welt ist. Ebendesshalb stehen sie aber so tief unter dem Ersten, dass Proklus geradezu sagt, sie alle zusammen kommen ihm nicht gleich [5]. Noch weiter führt eine andere Bestimmung. Jene Einheiten sind dem Proklus nichts Anderes als die Götter [6], d. h. die höchsten von den vielen Göttern, die der Neuplatonismus neben und unter dem Einen anerkannte, und gerade diese Bedeutung derselben ist es, auf die er solchen Werth legt, dass wir ihre Einführung [7] noch weit mehr aus dem theologischen, als aus einem rein philosophischen Interesse

1) Instit. 133.

2) In Parm. VI, 15. Plat. Theol. III, 1, S. 125. Inst. 126.

3) Plat. Theol. III, 1, S. 124 und Instit. 116. 123.

4) Instit. 120 ff.

5) Ebd. 133.

6) Die Ausdrücke θεοὶ und ἑνάδες bezeichnen bei ihm ganz stehend, wie z. B. in der Mehrzahl der bisher benützten Stellen, Dasselbe. Diess hindert jedoch nicht, dass auch von Göttern tieferer Ordnung gesprochen werden kann, wie es ja ausser den absoluten Einheiten auch noch andere Einheiten der verschiedensten Art giebt. Was für Wesen in jedem einzelnen Fall unter θεοὶ gemeint sind, lässt sich theils aus dem Zusammenhang, theils aus den näheren Bestimmungen (θεοὶ νοητοὶ, ὑπερκόσμιοι u. s. w.) leicht abnehmen, die Verwirrung der Begriffe, welche Ritter IV, 712 aus Anlass dieser Lehre dem Proklus schuldgiebt, kann ich nicht finden. M. vgl. auch die Erklärungen Instit. 129. in Parm. IV, 35. Plat. Theol. I, 27, S. 640. III, 14, S. 1440.

7) Mit Ritter S. 709.

ableiten möchten. Das letztere war um nichts weniger gewahrt, wenn sich an das Erste statt der Einheiten sofort die intelligibeln Substanzen anschlossen, aber die Götter waren höher gestellt, und dem Mysticismus einer transcendenten theologischen Spekulation war ein weiterer Spielraum eröffnet, wenn nicht blos der Eine Gott, sondern auch ein Theil der vielen Götter über alles Wirkliche und Begreifliche hinausgerückt wurde. Je mehr aber die Göttervorstellung an die Stelle des metaphysischen Begriffs gesetzt wurde, an den wir bei den Henaden des Proklus zunächst zu denken haben, um so weniger liess sich dieser Begriff rein festhalten. Wenn daher Proklus nicht blos von der Güte und Vollkommenheit, sondern auch von der Macht und Weisheit der Götter redet [1]), und wenn er die letztere so beschreibt [2]), dass wir trotz aller seiner Verwahrungen [3]) nur an eine empirische Allwissenheit denken können, so ist das eine natürliche Folge von der Vermengung religiöser Vorstellungen mit den metaphysischen Bestimmungen. Daneben wird die Vorsehung allerdings auch reiner philosophisch auf das Wirken der Götter in den Wesen, die unter ihnen sind, zurückgeführt [4]), aber doch hat Proklus diesen Gegenstand weit nicht so folgerichtig behandelt, wie Plotin.

An die göttlichen Einheiten schliesst sich zunächst das Intelligible (im weiteren Sinn) an. Dieses zerfällt aber sofort in drei Klassen. Schon Jamblich hatte vom Intelligibeln das Intellektuelle unterschieden, Theodor das Demiurgische als Drittes hinzugefügt; Proklus macht das Letztere zu einer bestimmten Art des Intellektuellen,

1) Instit. 119. 121.

2) Plat. Theol. I, 21, S. 54 und dec. dubitat. c. provid. (Opp. ed. Cousin I) S. 94 ff. de provid. (ebd.) c. 50 Schl. c. 52 in Parm. 223 ff.

3) Ebd. und Instit. 124. de malo (Opp. I) S. 288.

4) Instit. 125.

schiebt aber dafür, um die Stetigkeit der Entwicklung und das Gesetz der Dreitheilung zu wahren, zwischen das Intelligible und das Intellektuelle das Beiden Verwandte, das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερὸν* ein, und redet demnach auch von dreierlei Göttern dieser Ordnung, den intelligibeln, den intelligibel-intellektuellen und den intellektuellen [1]). Das Wesen der ersten Klasse bezeichnet er, frühere Unterscheidungen benützend, durch den Begriff des Seins, das der zweiten durch den des Lebens, das der dritten durch den des Denkens [2]); das Eigenthümliche der ersten, sagt er, sei die Wirklichkeit (*ὕπαρξις*), oder die Güte, das der zweiten die Kraft, das der dritten das Wissen [3]), die zweite habe Theil an der ersten, die dritte an der zweiten [4]), die erste verhalte sich zur zweiten, wie die Einheit zur Zweiheit, diese zur letzten, wie die Zweiheit zur Dreiheit [5]). Aber wie Alles in Allem ist, so ist auch das Leben und das Denken im Sein, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, nur in jedem auf seine Weise, in dem Ersten in der Weise des Seins, im Zweiten in der Weise des Lebens, im Dritten in der Weise des Denkens; das Erste enthält die beiden andern als seine Wirkungen, jene enthalten dieses als ihre Ursache, an der sie theilhaben u. s. w. [6]).

Schon diese Bestimmungen lauten verwickelt genug. Wir müssen aber unserem Scholastiker noch etwas weiter in die Verzweigungen seines Systems folgen. Das Intelligible im engeren Sinn spaltet sich wieder in drei Triaden. Die erste intelligible Trias bezeichnet Proklus

---

1) M. vgl. vorläufig die Uebersicht Plat. Theol. III, 14.
2) Instit. 101. 138. Plat. Theol. III, S. 127 f. u. o.
3) Plat. Theol. IV, 1. S. 180 o. in Tim. 118, E.
4) Plat. Theol. a. a. O.
5) In Tim. 6, C.
6) Instit. 103. Plat. Theol. III, 9, S. 135. V, 15, S. 275.

durch die Namen der Grenze, des Unbegrenzten und des Gemischten. Das Erste, was aus dem Urwesen (mit Einschluss der göttlichen Einheiten) hervorgeht, ist dasjenige Eins, welches Princip des Seins ist, oder die Grenze, die Proklus auch die Wirklichkeit (ὕπαρξις) im engeren Sinn nennt; damit aber aus dieser das Sein hervorgehe, muss die Unbegrenztheit oder die unendliche Kraft zu ihr hinzukommen, denn wenn alles Seiende diese beiden Elemente in sich hat, so muss auch alles Sein die absolute Grenze und die absolute Unbegrenztheit vor und über sich haben [1]). Die Unbegrenztheit betrachtet Proklus auch mit Plato als den Grund des Materiellen oder die absolute Materie, und er sagt insofern, die Materie sei unmittelbar aus dem Einen, sofern dieses den Keim des Seins in sich trug, hervorgegangen, und der Weltschöpfer habe nur die von einer höheren Kraft erzeugte Materie geordnet [2]); die Plotinische Unterscheidung einer doppelten Materie [3]) scheint er nicht zu theilen [4]). Wie aber freilich die Materie, nach der Consequenz des Systems nur die letzte Abschattung des Intelligibeln, eine so hohe Stelle einnehmen kann, zeigt er nirgends. Das gemeinsame Produkt aus der Grenze und dem Unbegrenzten ist das Gemischte oder das Wesen (οὐσία) [5]); in anderem Sinn lässt sich aber auch sagen, das Gemischte enthalte die Grenze und Unbegrenztheit als seine Elemente in sich, nur dürfen wir diese Elemente des Seienden mit

1) Instit. 89 ff. Plat. Theol. III, 7, S. 132. III, 20, 165 f. IV, 1, 180. in Cratyl. c. 42.

2) In Tim. 117, B. Instit. 72. Plat. Theol. V, 17, S. 281 in Parm. VI, 99.

3) S. o. S. 738.

4) Zwar wird in Alcib. Opp. II, 196 von einer himmlischen Materie gesprochen, von der Kräfte in die irdische ausfliessen, aber diese himmlische Materie ist wohl nur diejenige, aus welcher das Himmelsgewölbe und die Gestirne bestehen.

5) Plat. Theol. III, 9, S. 135 f.

den gleichnamigen Principien desselben, aus denen sie herstammen, nicht verwechseln [1]). Die gleichen Bestandtheile lassen sich aber auch auf allen übrigen Stufen des Seins nachweisen, wie ja überhaupt das Höhere in allem, was unter ihm ist, wiederkehrt: am Himmel z. B. zeigt sich die Unbegrenztheit in dem Unendlichen seiner Bewegung, an der Materie zeigt sich neben der Unbegrenztheit die Grenze in der Form und der Ganzheit u. s. w. [2]). Nur darf man daraus nicht schliessen [3]), dass das Begrenzte und Unbegrenzte von Proklus nicht als Substanzen im eigentlichen Sinn, sondern nur als die allgemeinen (formellen) Principien alles Seins betrachtet werden. Diese Behauptung widerstreitet seinen bestimmten Erklärungen [4]), und kann sie sich auch darauf stützen, dass Proklus einmal alle Götterreihen, ohne nähere Bestimmung aus der Grenze und der Unbegrenztheit ableitet [5]), so ergiebt sich doch die Beschränkung auf die Götter der intelligibeln und der niedrigeren Ordnungen, die er anderwärts auch beifügt [6]), aus dem Zusammenhang seiner Lehre von selbst.

Die vorstehende Probe wird genügen, um ein Bild des Verfahrens zu gewähren, das Proklus bei der Ausführung seines Systems beobachtet. Eine rein dialektische Entwicklung, eine streng logische Ableitung aller einzelnen Bestimmungen dürfen wir nicht von ihm erwarten. Das allgemeine Schema des Systems, der Grundsatz der triadischen Gliederung steht ihm zum Voraus fest, die wichtigsten Begriffe sind ihm gleichfalls durch die

1) Plat. Theol. III, 10, 139.
2) In Parm. VI, 99 ff. wo zehen Arten der Unbegrenztheit und ebensoviele Arten der Grenze aufgezählt werden.
3) Mit Vacherot II, 282 ff.
4) Plat. Theol. III, 12. c. 20, S. 164 o.
5) Instit. 159.
6) Z. B. in Tim. 134, F.

Ueberlieferung seiner Schule gegeben, seine logische Virtuosität zeigt sich nur in der Folgerichtigkeit und dem Scharfsinn, mit dem er dieses Gegebene nach dem gegebenen Schema ordnet, die Lücken des Systems ausfüllt, die verwandten Begriffe unterscheidet, aber in allen diesen Beziehungen ist es weit weniger die Natur der Sache, als die Consequenz der neuplatonischen Lehre, die er zu Rathe zieht; er entwirft ein künstlich gegliedertes, durch einen festen Schematismus beherrschtes, in's verwickeltste Detail ausgearbeitetes Lehrgebäude, aber es fehlt ihm dabei an der Grundlage realer Begriffe, und der scheinbare Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen löst sich, wenn man näher zusieht, in eine äusserliche Analogie, oder im besten Fall in jene relative Nothwendigkeit auf, die darin besteht, dass auf unbewiesene Voraussetzungen formell richtige Schlüsse gebaut werden. Wir unterlassen es, dieses Verfahren an allen einzelnen Theilen des Systems des Näheren nachzuweisen, indem wir uns im Folgenden auf eine gedrängte Uebersicht seiner wesentlichen Ergebnisse beschränken.

Die zweite intelligible Trias nennt Proklus das intelligible Leben (νοητὴ ζωὴ), oder auch die Ewigkeit (αἰὼν); zur ersten soll sie sich verhalten, wie das Viele zum Einen, das dem Unbegrenzten Verwandte zum Begrenzten; wie wenig ihr der Philosoph einen bestimmten Inhalt zu geben weiss, sieht man daraus, dass ihr erstes Glied wieder die Grenze genannt wird, das zweite das Unbegrenzte, das dritte mit dem Namen des Ganzen das Leben [1]). In der dritten Triade dieser Ordnung, welche innerhalb des Intelligibeln dem Nus entspricht, erzeugt die Einheit zuerst eine Vielheit, aber eine ideelle, von der Einheit umfasste; sie ist die Welt der intelligibeln Ideen, die paradigmatische Welt, das αὐτοζῶον des Timäus [2]). In je-

1) Plat. Theol. III, 13; über den Aeon ebd. c. 16 in Tim. 241, B ff.
2) Plat. Theol. III, 14 f. in Tim. 268, C ff. Die Ideenlehre hat übri-

der intelligibeln Triade wird das erste Glied, welches der Grenze entspricht, Vater genannt, das zweite, dem Unbegrenzten entsprechende, Kraft, das dritte, aus Beidem gemischte, Denken [1].

Es folgen die intellektuell-intelligibeln Götter, deren allgemeine Eigenthümlichkeit das Leben, die unendliche, vervielfältigende, zeugende Kraft ist, in denen das Moment des Hervorgangs über die zwei andern (das der μονὴ und der ἐπιστροφὴ) vorherrscht, welche desshalb auch weibliche Götter genannt werden [2]. Mythisch werden diese Götter mit dem Namen des Uranos, die intelligibeln mit dem des überhimmlischen Orts bezeichnet [3]. Die erste Reihe dieser Ordnung bilden die Urzahlen, die als das Bindeglied zwischen der einheitlichen intelligibeln und der unterschiedenen intellektuellen Welt hier zuerst zum Vorschein kommen [4]; als die drei Glieder dieser Reihe nennt Proklus das ἕν, das ἕτερον und das ὄν, indem er aus der Zahl und den möglichen Combinationen dieser Begriffe herauskünstelt, dass in ihnen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden enthalten seien [5]; von den Urzahlen,

---

gens für Proklus lange nicht die Bedeutung, wie für Plato, von dem er sich auch in ihrer nähern Bestimmung nicht unerheblich entfernt. Er widerspricht mit Syrian der Verwechslung der Ideen mit den allgemeinen Begriffen und den Kernformen (in Parm. Opp. IV, 151 f. V, 135), unterscheidet aber verschiedene Arten von Ideen (ebd. V, 240 vgl. S. 26. 34. 170 u. a.): die intelligibeln im αὐτοζῶον, die demiurgischen, welche im Verstand des Weltschöpfers ihren ursprünglichen Ort haben, die welche den θεοὶ ἀφομοιωματικοὶ zukommen u. s. w. Den Umfang der Ideen beschränkt Proklus auf die natürlichen Dinge, von der Seele bis zur Materie herab, von Zufälligem dagegen, von Schlechtem und von blossen Kunsterzeugnissen giebt es ihm zufolge keine Ideen; in Parm. V, 41 – 63.

1) Plat. Theol. III, 21, Anf.

2) Ebd. IV, 1 f. c. 10, S. 196.

3) Ebd. c. 4 ff.

4) Ebd. c. 28 f.

5) A. a. O. c. 31.

die wir hier haben, werden die aus ihnen entsprungenen Gattungen der Zahlen, die intellektuellen, seelischen u. s. f. unterschieden [1]). Die zweite Trias, die der zusammenhaltenden (συνεκτικοὶ) Götter, wird durch drei Begriffspaare bezeichnet: das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte [2]). Die dritte Trias nennt Proklus die der vollendenden Götter (θεοὶ τελεσιουργοὶ); ihre drei Glieder, in denen der Unterschied des Intelligibeln, Intellektuellintelligibeln und Intellektuellen wieder auf einförmige Weise zum Vorschein kommt, wollen wir hier nicht aufzählen [3]).

Zu einer äusserst verwickelten Construction geben dem Proklus die intellektuellen Götterordnungen Anlass, welche den Uebergang des Intelligibeln an das getheilte Sein und die besonderen Kräfte vermitteln [4]). Wie das Intelligible nach der Dreizahl, so sind diese — Proklus folgt hierin dem Jamblich — nach der planetarischen Siebenzahl gegliedert; von den drei Elementen nämlich, die auch hier zu unterscheiden sind, dem väterlichen (πατρικὸν), dem bewahrenden (ἄχραντον) und dem trennenden (διακριτικὸν), theilt sich das erste und zweite dem allgemeinen triadischen Schema (μονὴ, πρόοδος, ἐπιστροφὴ) und dem Unterschied des Seins, Lebens und Denkens entsprechend in je drei Glieder, wogegen das dritte einheitlich bleiben soll; nur begnügt sich Proklus, nach seiner Weise, nicht mit dieser einfachen Theilung, sondern jedes einzelne Glied wird nach dem gleichen Schema wieder getheilt, und so erhalten wir im Ganzen sieben intellektuelle Hebdomaden [5]). Die erste von diesen Hebdomaden, oder vielmehr das erste, umfassende und beherrschende Glied

1) A. a. O. c. 29, S. 225. 226 med.
2) A. a. O. c. 35; in Tim. 265, B.
3) Plat. Theol. IV, 37.
4) A. a. O. V, 1.
5) Ebd. V, 2, vgl. c. 37.

der ersten, ist der reinste Verstand, der Kronos der Mythologie [1]); die zweite ist die lebengebende Kraft, welche die Ursächlichkeit der ersten zur Entfaltung sollicitirt, die Rhea [2]); an der Spitze der dritten steht Zeus [3]), oder der Demiurg, der denkende Geist (νῦς νοερὸς αὐτόνυς u. s. f.), der weltschöpferische Verstand, welcher alle Gattungen des Seienden und alle schöpferischen Kräfte in sich befasst [4]), und in die untergeordneten demiurgischen Wesen (die νέοι δημιυργοὶ, s. u.) ausströmt [5]); die drei ersten Glieder dieser demiurgischen Hebdomade nennt Proklus väterliche, die drei folgenden mütterliche oder zoogonische Kräfte, und auf die erste von den letztern, die Quelle des seelischen Lebens (πηγὴ ψυχῶν) deutet er jenes Mischgefäss des Timäus, welches den Scharfsinn der Neuplatoniker sosehr beschäftigt hat [6]). Diesen drei obersten Ordnungen der intellektuellen Götter entspricht eine Trias bewahrender Gottheiten (θεοὶ ἄχραντοι, ἀμείλικτοι, φρυρητικοὶ), deren Geschäft darin besteht, sowohl die drei nächst höheren, als die sämmtlichen niedrigeren Ordnungen in ihrer Stelle zu erhalten; mythisch sind sie theils in der Athene, theils in der Kore und den Kureten dargestellt [7]). Den Schlusspunkt der intellektuellen Reihe bildet die Kraft, welche die oberste Ursache der Theilung ist, durch die das Intellektuelle in das Seelische übergeht [8]).

1) Ebd. c. 3 ff., wo auch der von Proklus oft berührte Mythus über die Fesselung des Kronos gedeutet wird. Weiteres über Kronos, Rhea und ihre Geschwister in Tim. 295, B ff.

2) Plat. Theol. V, 11.

3) Nämlich der erste Zeus, von dem aber Proklus noch verschiedene andere unterscheidet in Tim. 297, C f.

4) Plat. Theol. V, 12 ff. in Tim. 94, F folg. u. o.

5) Plat. Theol. V, 18 u. A.

6) A. a. O. c. 30—32; in Tim. 315, B ff.

7) Plat. Theol. V, 33—35. c. 38. VI, 11, S. 370 unt. VI, 13, S. 382 in Tim. 51, C ff. 334, C.

8) Plat. Theol. V, 36. 39.

Ueber das Wesen der Seele stellt Proklus im Allgemeinen die gleichen Bestimmungen auf, wie schon Plotin, indem er sie als das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligibeln bezeichnet, das vermöge dieser mittleren Stellung alle Dinge theils abbildlich theils urbildlich in sich enthalte [1]; ihre Unkörperlichkeit, ihre Unvergänglichkeit, ihre selbständige Lebenskraft wird nach Plato gelehrt [2]; selbst die Seelen, welche in einem Leib wohnen, sind nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit, aber ihrem Wesen nach ewig [3]. Vom Körperlichen unterscheidet sich die Seele und das Geistige überhaupt wie das Thätige vom Leidenden [4]; als das eigenthümliche Merkmal des geistigen Seins bezeichnet Proklus das Vermögen, sich in sich zurückzuwenden [5]. Alle gleichartige Seelen hängen von Einem idealen Urbild ab, das sich bei den göttlichen nur in Einem, bei den tieferstehenden in vielen Abbildern darstellt; aus der Idee der sonnenhaften Seele z. B. ist zunächst die Seele der Sonne selbst, weiterhin sind daraus alle übrigen sonnenhaften Seelen hervorgegangen [6]. Die Entstehung der Seele aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und ihre Gliederung nach den harmonischen Verhältnissen wird im Anschluss an den Timäus ausführlich dargestellt [7], und die Seelen selbst nennt Proklus auch Zahlen [8]. Jene harmonischen Ver-

---

1) Instit. 190. 194 ff. in Tim. 317, B u. ö.
2) Instit. 196 ff.
3) Ebd. 191; über Zeit und Ewigkeit ebd. 53 ff.
4) Ebd. 80.
5) Ebd. 15.
6) In Parm. IV, 44 f. in Tim. 50, C. 319, D.
7) In Tim. 176, C ff. vgl. 342, D f.; doch sollen es (ebd. 205, A) nicht mathematische, sondern höhere Zahlen und Verhältnisse sein, aus denen die Seele besteht.
8) In Tim. 319, D: jede göttliche Seele sei eine einheitliche Zahl, in ihrer Entfaltung bringe diese die ihr untergeordneten Seelen hervor, deren Kraft mit ihrer Vervielfältigung abnehme.

hältnisse werden ihm aber auch wieder, nach seiner Weise, zu Substanzen und Kräften [1]), aus deren verschiedener Vertheilung er die Verschiedenheit der Seelen ableitet [2]). Im Besondern nennt er die drei Hauptklassen von Seelen, die uns schon oft begegnet sind, die göttlichen, die dämonischen und die menschlichen [3]); jede von diesen Hauptgattungen zerfällt aber wieder in mehrere Unterarten. Unter den göttlichen Seelen sind die *θεοὶ ἡγεμονικοὶ*, die *θεοὶ ἀπόλυτοι* und die *θεοὶ ἐγκόσμιοι* zu unterscheiden. Die hegemonischen Götter [4]), welche auch ähnlich machende (*ἀφομοιωματικοὶ*) heissen, weil sie das Geschäft haben, dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen [5]), theilt Proklus in vier Triaden; die erste von diesen ordnet, wie er sagt, das Weltganze, die zweite leitet die Ströme des Lebens in seine einzelnen Theile, die dritte führt die Dinge zu ihrem Urheber zurück, und die vierte versieht das Geschäft der bewahrenden Götter auf dieser Stufe [6]). In der ersten erhält der zweite Zeus unter den drei Gestalten des Zeus, Poseidon und Pluto seine Stelle [7]), in der zweiten die zweite Kore, die sich im Besondern theils als Artemis, theils als Persephone, theils als Athene (nämlich die *Κορικὴ Ἀθηνᾶ*, von der gleichnamigen höheren zu unterscheiden) darstellt [8]), in der dritten Helios-Apollo nach seinen verschiedenen Kräften [9]), in der vierten die Korybanten [10]). Die Vermittler zwischen diesen überweltlichen Wesen und den innerweltlichen Theilgöttern sind

1) In Tim. 342, D f.
2) M. s. die erkünstelte Deduktion in Tim. 210, C.
3) A. a. O. und S. 317, B. Instit. 184.
4) Ueber sie Plat. Theol. VI, 2 f.
5) A. a. O. c. 3 u. o.
6) Ebd. c. 5, Schl.
7) Ebd. c. 6—10.
8) Ebd. c. 11.
9) Ebd. c. 12.
10) Ebd. c. 13.

die θεοὶ ἀπόλυτοι [1]. Auch sie ordnet Proklus, wiewohl er sie unzählbar nennt [2], gleichfalls in vier Triaden, in denen nun erst die zwölf Olympier ihren Platz finden: schöpferische (Zeus, Poseidon, Hephäst), bewahrende (Hestia, Athene, Ares), lebenzeugende (Demeter, Here, Artemis), und anagogische (Hermes, Aphrodite, Apollo) [3]. Die innerweltlichen Götter unterscheiden sich von allen übrigen dadurch, dass sie mittheilbar (μεθεκτοὶ) sind, d. h. dass sie einen Leib haben [4]; ihre zwei Hauptklassen sind die Sterngötter und die Götter unter dem Monde, oder die Elementargötter, welche die Welt des Werdens unter sich haben; auch die Letzteren haben, wie alle Seelen, Lichtleiber, die sie nur für gewöhnlich in elementarische Stoffe verhüllen [5].

Dieser untersten Götterklasse sind zunächst die Dämonen untergeben, denn jeder innerweltliche Gott hat eine Anzahl von Dämonen und Theilseelen unter sich, denen er seine eigenthümlichen Kräfte mittheilt, und die nach ihm genannt werden [6]. Genauer jedoch sind es,

1) A. a. O. c. 15 ff.
2) Ebd. c. 17, S. 393 und c. 18, 395 med.
3) Ebd. c. 22.
4) In Tim. 301, E vgl. Instit. 196.
5) In Tim. 298, E ff. vgl. 42, C. Die Platonische Theologie, deren Schluss fehlt, lässt uns hier im Stiche.
6) In Alcib. Opp. ed. Cous. II, 186. Sonst sagt Proklus wohl auch, alle göttlichen Seelen, oder noch allgemeiner, alle Götter haben entsprechende Dämonenschaaren unter sich (Jenes Instit. 204 vgl. Plat. Theol. VI, 4, S. 352 unt. in Tim. 290, A ff. ebd. 42, C, Dieses in Tim. 13, C. 290, B), aber nach den Grundsätzen des Systems kann diess nur von einem mittelbaren Zusammenhang verstanden werden; vgl. in Crat. c. 118. Die Annahme, dass Dämonen und ausgezeichnete Menschen den Namen der Gottheit führen, der sie zunächst dienen, benützt Proklus zur historischen Erklärung von Mythen, die er nach seinen Ansichten nicht auf die Götter beziehen kann; die Athene z. B., welche dem Odysseus erschien, war einer von den athenäischen Dämonen, der Mensch Herakles führte den Namen seines Schutzgotts; in Crat. 73. 79.

nach der allgemeinen Annahme der jüngeren Neuplatoniker, drei Klassen dämonischer Mittelwesen, die zu einander wieder im Verhältniss der Ueber- und Unterordnung stehen, die Engel, die Dämonen im engeren Sinn, und die Heroën [1]. Die Vorstellungen des Proklus über diese Wesen unterscheiden sich in nichts von der herkömmlichen Fassung, welche dieser Theil des Volksglaubens bei den Philosophen schon längst erhalten hatte; dass er die gesammte irdische Welt nur durch ihre Vermittlung verwaltet werden lässt [2], und dass auch die Vernunft des Menschen zunächst von seinem Dämon aus zu ihm gelangen soll, ist ganz folgerichtig [3]; der Annahme böser Dämonen widerspricht er ausdrücklich [4], aber doch sollen nicht alle Dämonen gleich vernünftig und gleich rein von der Materie sein; die unterste Klasse derselben beschreibt Proklus als vernunftlose hylische Geister, von welchen die in die Materie versunkenen Seelen gequält werden [5]. Was er von den Schutzgeistern der verschiedenen Wesen [6], von den Lichtleibern der Dämonen, von ihren Wanderungen durch die Elemente, und von den elementarischen Leibern sagt, die sie dabei annehmen [7], kann seinen Zusammenhang mit grobem Volksaberglauben nicht verläugnen.

Die dritte Hauptklasse der Seelen bilden diejenigen,

1) M. vgl. über dieselben ausser vielen beiläufigen Bemerkungen die Hauptstelle in Tim. 290, A ff., auch ebd. 42, C und in Cratyl. c. 127.

2) In Tim. 299, D.

3) Ebd. 321, E f.

4) De malo (Opp. I) S. 218 ff.

5) In Alcib. Opp. II, 185 vgl. S. 121 in Cratyl. c. 72. 121. 128. In Alcib. S. 193 werden unter den Dämonen, die mit der Verwaltung der irdischen Dinge beauftragt sind, sechs Klassen unterschieden, die wir nicht aufzählen wollen.

6) Z. B. in Crat. c. 118.

7) In Tim. 34, F ff. vgl. in Crat. c. 73.

welche weder selbst göttlicher Natur sind, noch auch unverändert dem Göttlichen folgen, sondern von Zeit zu Zeit von der Vernünftigkeit zur Unvernunft übergehen, die Theilseelen, wie sie von Proklus genannt werden, zu denen auch die menschlichen gehören[1]. Da sich jedoch die Untersuchung über diese von der Betrachtung ihres irdischen Lebens nicht trennen lässt, so müssen wir vor der weiteren Erörterung dieses Gegenstands erst auf die Naturansicht unsers Philosophen einen Blick werfen. Wir werden uns aber hierüber um so kürzer fassen können, da Proklus die Lehre seiner Schule in dieser Beziehung fast nur wiederholt, und diesem ganzen Gebiet überhaupt weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat, als seiner theologischen Metaphysik.

Was zunächst die allgemeine Grundlage des natürlichen Daseins betrifft, so haben wir schon oben gesehen, dass Proklus die Materie, im Unterschied von Plotin, unmittelbar aus den höchsten Gründen ableitet, und hiemit hängt wohl auch sein Widerspruch gegen die Ansicht, wornach sie das Urböse sein soll, zusammen; seiner Meinung nach ist sie, für sich genommen, weder gut noch böse, sondern blos nothwendig, im Verhältniss zu Anderem dagegen kann sie sowohl gut, als böse genannt werden: jenes, weil auch sie um des Guten willen da ist, dieses, weil sie vom Guten am Weitesten entfernt ist[2]. Er hält sich also hier mehr an Aristoteles, als an die Platonische Lehre, so wie diese seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus gewöhnlich verstanden wurde. Zwischen das Körperliche und die Weltseele stellt Proklus, wie Andere, die Natur, als eine unkörperliche, aber von den Körpern untrennbare, bewusstlose Kraft, welche die

---

1) Instit. 184. in Tim. 210, C. 317, B.

2) De mal. subsist. (Opp. I) S. 241 ff. s. bes. 251 f. vgl. ebd. S. 207.

Formen (λόγοι) derselben in sich trage [1]); seine ganze Naturbetrachtung ist aber, wie sich diess nicht anders erwarten liess, weit weniger physikalisch, als theologisch und teleologisch [2]), und Aristoteles wird ausdrücklich von ihm getadelt, weil er die theologischen Ursachen vernachlässige, um sich allein an die physikalischen zu halten [3]). Die schöpferische Wirkung, deren Erzeugniss die Welt ist, denkt er sich, mit Plotin, weder als eine absichtliche und bewusste [4]), noch als eine zeitliche: die Annahme eines Weltanfangs wird ausdrücklich von ihm bekämpft [5]). Die Lehre Plato's von den schöpferischen Untergöttern, welche das getheilte und vergängliche Sein hervorbringen, bezieht er auf das Verhältniss des Demiurg zu den innerweltlichen Gottheiten [6]). Der Glaube an die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der einzelnen Weltkörper fehlt natürlich auch bei ihm nicht [7]). Die

1) In Tim. 4, C ff. vgl. in Parm. IV, 152 (über die λόγοι σπερματικοί.

2) M. vgl. seine eigenen Erklärungen in Tim. 63, A. 67, A.

3) Ebd. 90, D.

4) In Parm. V, 6 f. Doch wird zugleich auch behauptet, der Demiurg schaffe mit Bewusstsein, er erinnere sich dessen, was er geschaffen, er schaue seine Geschöpfe in sich selbst, und schaffe eben durch sein Denken; in Tim. 9, C. 98, A. 239, C. 307, B.

5) In Tim. 85, A ff. 116, B ff. 326, A. Eine ausführliche Bestreitung der christlichen Lehre von der Schöpfung ist uns durch des Johannes Philoponus Gegenschrift (κατὰ Πρόκλȣ π. ἀϊδιότητος κόσμȣ) ziemlich genau bekannt; eine Uebersicht der Gründe, deren sich Proklus hier bedient hatte, giebt Vacherot II, 350 f.

6) Plat. Theol. V, 18, S. 284 f. in Tim. 135, A ff.

7) Z. B. in Tim. 101, D. 125, C. u. o. Daher die Sympathie aller Theile der Welt; ebd. 234, C. Von der Göttlichkeit der Gestirne war schon die Rede. Ebenso heisst die Erde in Tim. 278, B ein ζῶον θεῖον. Selbst ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen wird der Welt beigelegt und den Himmelskörpern a. a. O. 164, D. 165, D u. ö. in Crat. c. 76. M. vgl. auch in Crat. 125 die Aeusserung über die Christen, die Sonne und Mond ihre Verehrung verweigern.

Vollkommenheit der Welt nachzuweisen, und die Vorsehung gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, bemüht er sich mit demselben Eifer und im Ganzen auch mit den gleichen Gründen, wie Plotin [1]). Der leitende Gedanke dieser Theodicee ist der stoische Satz, der ja aber auch aus der neuplatonischen Weltanschauung unmittelbar hervorgieng, dass Alles, als ein Erzeugniss höherer Kräfte, an seinem Ort gut sei [2]); was den Proklus von Plotin unterscheidet, ist nur die stärkere Betonung der Willensfreiheit und das Bestreben, alles Uebel in der Welt ausschliesslich auf die eigene Verschuldung der Geschöpfe zurückzuführen [3]). Die blos äusseren Uebel, wie die Ungleichheit der menschlichen Schicksale, betrachtet er nicht als wirkliche Uebel, sondern theils als eine für sich gleichgültige Folge des Weltlaufs, theils als ein Mittel zur Belehrung und Erziehung des Menschen, theils als eine Strafe für frühere Verschuldung [4]); dass diese Strafe den Schuldigen oft erst spät trifft, wird ausser dem Zweck der Besserung auch durch die Bemerkung gerechtfertigt, gerade das sei die schwerste Züchtigung für den Schlechten, wenn er durch Aufschub der Strafe in seiner Schlechtigkeit gelassen wird [5]), dass sie sich auch auf die Familien- und Volksangehörigen erstreckt, durch die Erinnerung an den Zusammenhang zwischen allen Theilen eines Volks oder einer Familie [6]), sofern aber diese Auskunft nicht ausreicht, hat der Neuplatoniker immer noch die

1) Es gehören hieher, ausser manchen gelegenheitlichen Ausführungen, die drei kleinen Schriften (bei Cousin B. I), welche nur noch in Mörbeke's barbarischer Uebersetzung vorhanden sind: *de providentia et fato; de decem dubitationibus circa providentiam; de malorum subsistentia.*

2) M. vgl. z. B. Plat. Theol. I, 17, S. 47 f. dec. dubit. 123 ff. 152 unt.

3) In Tim. 335, B: τῶν κακῶν ἑαυτῷ τὸ θνητὸν ζῶον αἴτιον.

4) Dec. dubit. 151 ff.

5) Ebd. 153 ff.

6) Ebd. 168 ff.

Hinweisung auf Schuld und Verdienst eines früheren Lebens im Rückhalt [1]. Nur die Seele ist es überhaupt, in welcher alles Uebel nach Proklus ursprünglich seinen Sitz hat; die Materie als solche (s. o.) ist weder gut noch böse, und die blos körperlichen Uebel sind nur scheinbare, das wesentliche Uebel liegt in der Hinneigung der Seele zum Körperlichen, sofern diese eine ihrem wahren Wesen widersprechende Thätigkeit in ihr hervorruft [2]. Durch ihre Verbindung mit der Körperwelt tritt die Seele in den Naturzusammenhang ein, sie wird der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen, nach ihrer höheren Natur dagegen steht sie nicht unter dem Verhängniss, sondern unter der Vorsehung, die von den höchsten Göttern ausgehend nur Gutes mittheilt [3].

Es führt uns diess zu der Lehre vom Menschen, welche den Proklus, im Geist seiner Schule, allein unter allen Theilen der Naturwissenschaft ernstlicher beschäftigt. Auch diese Untersuchungen folgen aber weit mehr ethischen und theologischen, als streng anthropologischen Gesichtspunkten. Die allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Seele, die wir bereits kennen, müssen natürlich auch von der menschlichen gelten, aber ihre wesentliche Gleichartigkeit mit den göttlichen Seelen, die Leidenslosigkeit und ungestörte Vernünftigkeit ihres höheren Theils, kann Proklus den Stoikern und Plotin nicht zugeben [4]; diese Annahme würde nicht blos im Allge-

1) Ebd. 171 ff.

2) De malo 226 ff. 254 ff. 264 ff. 273 ff. dec. dubit. 126 unt.

3) De provid. c. 5. 8. 15. in Tim. 322, F ff. Dass er sich hiemit namentlich an Jamblich anschliesse, bemerkt Proklus selbst de provid. c. 4.

4) M. vgl. die Aeusserungen in Alcib. Opp. III, 79. in Tim. 310, A ff. 314, E. 341, D, auch Instit. 184, und ebd. 211 (die Seelen treten beim Herabsteigen in das irdische Leben ganz in den Leib ein, ohne dass ein Theil von ihnen in der höheren Welt bliebe).

meinen seinen Grundsätzen über das Verhältniss der niedrigeren Ordnungen zu den höheren, sondern namentlich auch seiner Ueberzeugung von der Hülfsbedürftigkeit des Menschen zu sehr widersprechen. Aus demselben Grund erklärt er sich gegen die Identität des Dämon mit der Vernunft des Einzelnen [1]. Auf der andern Seite glaubt er auch nicht, dass eine menschliche Seele jemals zur Thierseele werden könne, wenn er gleich ihre Verbindung mit einer solchen und insofern auch ihren Uebergang in ein Thier für möglich hält [2]. Als das unterscheidende Merkmal der Seele, in ihrer mittleren Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, betrachtet er die Freiheit des Willens [3], deren Vereinbarkeit mit dem göttlichen Vorherwissen aber freilich durch die Bestimmung, dass die Götter auch von dem Zeitlichen ein zeitloses und von dem Unbestimmten ein bestimmtes Wissen haben [4], nicht nachgewiesen ist. Doch ist der Mensch in seiner Freiheit nicht ebenso unbeschränkt, wie die Götter und die Dämonen, er ist zwar frei, aber er ist zugleich auch der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen [5]. Diese Nothwendigkeit ist es, die jede Seele in jeder Weltperiode Einmal in das irdische Leben herabzieht, wogegen ihr öfteres Eintreten in dasselbe von ihr selbst verschuldet ist [6]. Auch in ihrem Präexistenz-

1) In Alcib. Opp. T. II, 198. 205 vgl. ebd. III, 150: der Mensch könne sich nicht selbst läutern, sondern der Dämon in ihm müsse es thun. So widerspricht Proklus auch (ebd 190) der Meinung, dass die Dämonen Seelen abgeschiedener Menschen seien.

2) In der freilich sehr unklaren Stelle in Tim. 329, D f.

3) De provid. c. 28. c. 45 ff., vgl. bes. c. 48.

4) De provid. c. 50—52. dec. dubit. S. 98 ff. 108 ff.

5) In Tim. 325, B f. provid. c. 28.

6) In Tim. 324, D f. Instit. 206 vgl. 199, und in Crat. c. 117: die reinen Seelen steigen nur nach langen Zwischenräumen zum Heil der Menschen herab, denn etwas, was sie herabzieht, enthalten auch sie.

zustand soll aber die Seele so wenig, als die Dämonen und die innerweltlichen Götter, ohne Leib sein, da es zu ihrem Wesen gehört, einen Leib zu beleben, nur ist diess zunächst, wie gesagt wird, ein immaterieller, ätherischer Leib, der sie auch bei der Rückkehr in die höhere Welt nicht verlässt, und der ebenso, wie die Seele selbst, unmittelbar von dem Weltschöpfer hervorgebracht ist [1]. Zwischen diesen immateriellen Leib und den irdischen schiebt Proklus als Bindeglied noch einen dritten, oder auch eine ganze Anzahl solcher Leiber ein, welche die Seele noch vor ihrer Ankunft auf der Erde, gleich beim Eintritt in die Welt des Werdens annehme, und nach dem Tode so lange behalte, als sie im Gebiete des Werdens befangen ist [2]. Noch weniger kann die Seele natürlich, auch im Präexistenzzustand und nach dem Tode, ohne die niedrigeren Bestandtheile ihres eigenen Wesens, den Muth und die Begierde, gedacht werden [3]. In der Lehre von den Seelenthätigkeiten hat Proklus nur Eine eigenthümliche Bestimmung aufgestellt. Seine Aeusserungen über den Unterschied der bewegenden und der erkennenden Thätigkeit [4], und über die Stufenreihe der sinnlichen Wahrnehmung, der Vorstellung, der Reflexion und der Vernunft [5], sind in der Hauptsache nur eine Wiederholung Platonischer und Aristotelischer Sätze. Dagegen treffen wir bei ihm eine Ansicht von den höchsten See-

---

1) Instit. 196. 207 f. in Tim. 2, D. 164, B. 311, B ff. 321, B. Die Bezeichnung, deren sich Proklus für diesen inneren Leib gewöhnlich bedient, ist ὄχημα.

2) In Tim. 330, D. f. Inst. 209, vgl. in Alcib. II, 296 (c. 48 Creuz.).

3) A. a. O. 311, B ff. vgl. de provid. c. 10.

4) In Tim. 226, E. 231, E ff.

5) De provid. 12 f. 20 ff. in Tim. 76, B ff., über den Unterschied des Nus von der διάνοια oder ἐπιστήμη s. m. auch S. 92, D, über die Wahrnehmung S. 327, A f.; die letztere Stelle unterscheidet eine doppelte Sinnesempfindung, die, welche in dem irdischen, und die, welche in dem inneren Leib ihren Sitz hat.

lenkräften, die wenigstens in dieser Bestimmtheit bisher noch nicht ausgesprochen worden war, die Annahme eines über die Vernunft hinausgehenden Seelenvermögens. Nach dem alten Grundsatz, wornach Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird, kann er nicht zugeben, dass das Göttliche durch's Denken erkannt werde; er weist daher seine Erkenntniss einem eigenen Organ zu, welches höher sei, als die Denkkraft, dem Göttlichen im Menschen; und da nun das Göttliche überhaupt in seinem System mit dem Einheitlichen zusammenfällt [1]), so sieht er diese höchste Geisteskraft in dem einheitlichen Wesen der Seele, oder wie wir es nennen würden, in dem reinen Selbstbewusstsein [2]). Eine genauere Bestimmung derselben suchen wir freilich bei ihm vergeblich.

Auch was er über die Erhebung der Seele zur übersinnlichen Welt lehrt, enthält wenig Neues. So eifrig auch Proklus an der Wiederherstellung der alten Religion arbeitete, und so streng er selbst sich religiösen Uebungen unterzog, so hat er doch dieser Seite der neuplatonischen Lehre in seinen Schriften lange nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, wie den spekulativen Untersuchungen, und wenn er sich auch vielleicht in einem Theil seiner verlorenen Commentare eingehender damit beschäftigte, so ist doch nicht anzunehmen, dass er die Ueberlieferung seiner Schule in dieser Beziehung erheblich er-

1) S. o. und in Parm. IV, 55: *πᾶς θεὸς κατὰ τὸ ἓν θεός*; in Tim. 64, D: *ἔςι γὰρ πανταχῦ τὸ ἓν καθὸ τῶν ὄντων ἕκαςον ἐκ θεῶν ὑφέςηκε.* Vgl. in Crat. c. 69, S. 34.

2) Plat. Theol. I, 3 s. o. S. 677 in Alcib. III, 105: *ὡς γὰρ τῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νῦν, ὕτω καὶ τῦ πρώτυ παρ' ὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς ὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιςα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχῦ καταληπτὸν, τὰ μὲν ἐπιςητὰ τῇ ἐπιςήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνὶ, τῇ ψυχῇ.* in Tim. 79, B. 229. B f. 261, B. dec. dubit. (Opp. I) 176 unt. de provid. c. 24.

weitert oder verändert habe. Die zwei Richtungen, welche sich durch sein ganzes System hindurchziehen, die wissenschaftliche und die mystisch-religiöse, kreuzen sich auch hier. Die Nothwendigkeit einer methodischen Erhebung zum Höheren wird nicht blos thatsächlich, sondern auch grundsätzlich von ihm anerkannt: er beschreibt nach Platonischem Muster den Fortgang von der richtigen Vorstellung zur mathematischen, und von dieser zur dialektischen Wissenschaft [1]), er will zur Theologie nur Solche zulassen, die mit ethischen Tugenden geschmückt und von unharmonischen Stimmungen frei seien [2]), denen es überdiess nicht an den physikalischen Vorkenntnissen und an der ächten dialektischen Kunst fehle [3]), er erklärt sich namentlich auch über das Verhältniss der Mathematik zur Philosophie ganz im Platonischen Sinn, wenn er sie zwar als unentbehrliche Vorstufe der Philosophie anerkennt, aber die pythagoreische Beschränkung auf diese Wissenschaft, die sich doch immer nur mit den Abbildern des wahren Seins abgebe, zurückweist [4]). Aber wie ihn diese Ansicht über die Mathematik von der ausgedehntesten mathematischen Symbolik nicht abhält [5]), so will seine Wissenschaft überhaupt, auch allem Bisherigen zufolge, die Mystik des Glaubens und des Aberglaubens nicht ausschliessen, sondern begründen. Seine ganze Ansicht vom Verhältniss der menschlichen Selbstthätigkeit

1) De provid. c. 12. 20—22.

2) Plat. Theol. I, 2, S. 5 unt. vgl. in Tim. 343, E über den gegenseitigen Zusammenhang der ethischen und der dianoëtischen Tugenden.

3) A. a. O. S. 4 ebd. c. 9, S. 20 med. in Cratyl. c. 2.4. Ebdas. über den Unterschied der höheren, Platonischen Dialektik von der gemeinen peripatetischen.

4) In Tim. 193, Cf. de provid. c. 40.

5) Die Belege finden sich überall, ich verweise daher nur beispielshalber auf die Stellen in Tim. 6, C. 23, E. 27, D. 46, E f., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft ebd. 216, A.

zum göttlichen Wirken bringt diess mit sich. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die göttlichen Kräfte, die in ihm wirken; die Gottheit ist Allem beständig gegenwärtig, und sie wirkt in Jedem sobald und soweit es sich ihrer Einwirkung öffnet [1]), nicht blos zu unsern Handlungen, sondern auch zu unsern Gedanken und Entschlüssen bedürfen wir göttlicher Beihülfe [2]); um so weniger werden wir sie für die wichtigste Angelegenheit, für die Erkenntniss der Wahrheit, entbehren können. Proklus erklärt daher, alles höhere Wissen beruhe auf göttlicher Erleuchtung [3]), und wenn er die Wege beschreibt, auf denen wir zur Gottheit kommen, legt er dem Glauben noch einen höheren Werth bei, als dem Wissen. Dieser Wege sind es nämlich nach ihm drei, die Liebe, die Wahrheit und der Glaube; die Liebe führt uns durch das Schöne zur Wahrheit, die Wahrheit zeigt uns die übersinnliche Welt, aber die höchste Weihe ertheilt nur der Glaube, denn er ist es, der überhaupt das Niedrigere mit dem Höhern verknüpft: nicht durch Denken und Reflexion können wir in die tiefsten Mysterien eindringen, sondern durch die Stille des Gemüths, das in seinem einheitlichen Wesen einkehrt, durch jene Versetzung der ganzen Seele in das Unerkennbare, die wir nur dem Glauben zu verdanken haben [4]). Wie dürften wir dann aber die Hülfsmittel verschmähen, welche die religiösen Uebungen dem Glauben darbieten, das Gebet, das durch geheimnissvolle Symbole die Betenden mit den Göttern vereinigt, und ihren Segen auf sie herabzieht [5]), die Theurgie, welche

1) Instit. 140. dec. dubit. S. 110 in Tim. 64, D.
2) In Tim. 66, D vgl. 61, B. in Alcib. Opp. III, 150.
3) Plat. Theol. I, 1 g. E. in Tim. 289, A.
4) Plat. Theol. IV, 10, S. 1940. I, 24, S. 60. I, 25, S. 61 ff. Ueber die Liebe handelt ausführlich, im Platonischen Sinne, der Commentar zum Alcibiades Opp. II, 78 ff. 137 ff. 166.
5) In Tim. 65, A. Ebd. über die Bedingungen und Arten des Gebets.

besser, als alle menschliche Tugend, göttliche Kräfte in die irdische Welt herabruft [1]), die Weihen, die alle irdischen Schmutzflecken durch das göttliche Feuer vertilgen [2]), die Weissagung, in der auch Proklus eine unschätzbare Gabe der Gottheit anerkennt [3])? Nach den Grundsätzen des neuplatonischen Systems ist ja die Rückkehr zur höheren Welt nur auf dem gleichen Weg möglich, den die Seele beim Herabsteigen aus ihr genommen hat [4]), wie sollten wir nicht Alles benützen, was uns auf diesem Wege fördern kann, und namentlich allen den Göttern unsere Ehrfurcht bezeugen, zu deren Ordnung wir gehören? Es braucht kaum bemerkt zu werden, wie auf diesem Standpunkt jeder Aberglaube gerechtfertigt werden konnte, das eigene Verhalten unseres Philosophen überhebt uns jedes sonstigen Beweises; wir brauchen auch keine weiteren Beispiele der allegorischen Erklärung beizubringen, durch welche Proklus die ganze hellenische und barbarische Mythologie in eine Darstellung seines metaphysischen Systems zu verwandeln wusste [5]), wir haben nicht nöthig, auf seine Aeusserungen über die

1) Plat. Theol. I, 26, S. 63 o. ebd. c. 29.

2) In Tim. 331, B vgl. in Alcib. Opp. III, 10. Zwar sagt Proklus in Crat. c. 70, S. 56, die Weihen führen uns nur bis zur Ideenwelt, weil die höheren Götter als namenlos nicht Gegenstand der Theurgie seien, aber ihre reinigende Kraft wird in der angeführten Stelle des Commentars zum Timäus über die der Philosophie erhoben.

3) Plat. Theol. a. a. O. dec. dubit. S. 108 u. ö. Ueber die sinnliche Form der göttlichen Offenbarungen s. m. auch in Crat. c. 75.

4) S. o. und in Tim. 325, E: δι' ὧν ἡ κάθοδος, διὰ τέτων ἡ ἄνοδος.

5) Seine Vorliebe für allegorische Erklärung zeigt Proklus auch in der Auslegung der Platonischen Gespräche. Man nehme z. B. die Einleitung zum Parmenides (T. IV, 17 ff. Cous.), wo Parmenides der göttlichen Vernunft verglichen wird, Zeno der Vernunft in der Weltseele, Sokrates der menschlichen Vernunft, Pythodor der göttlichen, Antiphon der dämonischen Seele, Kephalos und die Klazomenier den Menschenseelen u. s. f. Aehnlich in Crat. c. 65.

Kraft und Bedeutung der göttlichen Namen [1]), oder seinen Glauben an die Schutzgötter der einzelnen Völker [2]) ausführlicher einzugehen. Sein ganzes System ist nichts Anderes, als eine spekulative Apologie der polytheistischen Religion, das Einzelne seiner Deutungen dagegen ist in philosophischer Beziehung von sehr untergeordnetem Interesse.

Für das letzte Ziel kann nun allerdings diese Hingebung an das Positive auch dem Proklus nicht gelten. Alle religiösen Uebungen sind nur ein Mittel, der Zweck, dem sie dienen, ist die geistige Erhebung zur Gottheit, und diese selbst kommt nur in jener mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Wesen zum Abschluss, die der neuplatonischen Schule von Anfang an das Höchste gewesen war. Doch lässt sich der Unterschied zwischen Proklus und Plotin auch hier bemerken, sofern Jener auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut, wie Dieser. Ueber der Wissenschaft steht ihm zufolge die unmittelbare Vernunfterkenntniss, die einfache und ungetheilte Anschauung des Intelligibeln und der göttlichen Einheiten [3]), über dieser die Einigung mit dem Urwesen. Die letztere beschreibt er nun allerdings, ähnlich wie Plotin, als einen Enthusiasmus, eine Stille des Gemüths, eine Versenkung der Seele in die Gottheit, als ein Einswerden und Gottwerden, worin das Denken aufhöre, und der Geist mit geschlossenen Augen vom göttlichen Licht umstrahlt werde [4]). Aber doch tadelt er auch wieder Diejenigen, welche behaupten, dass die Seele al-

1) Plat. Theol. I, 1 g. E. ebd. c. 29. in Crat. c. 70.

2) In Tim. 30, F. 45, A. in Crat. c. 56.

3) De provid. c. 15. 23. in Alcib. Opp. III, 105 f. Plat. Theol. I, 25, S. 620.

4) Plat. Theol. I, 25, S. 61 f. II, 11, Anf. de provid. c. 15. 24. in Alcib. a. a. O. in Tim. 63, B. Die letztere Stelle unterscheidet noch drei Grade der Einigung, die συναφή, die ἐμπέλασις und die ἕνωσις.

les Geringere verlassend das Eine und das Intelligible selbst werde [1]). Es ist diess allerdings eine richtige Folgerung aus seiner Ansicht von der menschlichen Seele, es wird dadurch auch ein formeller Widerspruch der Plotinischen Lehre wenigstens theilweise verbessert, denn jene absolute Einigung mit dem Urwesen verträgt sich weder mit dem weiten Abstand beider, noch mit dem Grundsatz, dem aber freilich auch Proklus nicht getreu bleibt, dass das Niedrigere nur durch alles in der Mitte Liegende zum Höhern gelangen könne; aber doch kann man sich nicht verbergen, dass der eigentliche Zielpunkt der neuplatonischen Philosophie durch diese Abweichung von Plotin in Frage gestellt ist, und dass sich auch in diesem Zuge dasselbe Gefühl der menschlichen Schwäche ausspricht, dessen Wirkungen wir in der ganzen Gestaltung der neuplatonischen Lehre seit Porphyr und Jamblich erkennen konnten.

Wenn wir von diesem Schlusspunkt auf das Ganze des Systems zurücksehen, das Proklus mit so bedeutendem Erfolg aufgestellt hat, so werden wir dem Grossartigen in seiner Anlage, der Beharrlichkeit, mit der Ein Grundgedanke bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt, der Kunst, mit der aus ungleichartigen Bestandtheilen ein symmetrisches Ganzes gebildet ist, unsere Anerkennung nicht versagen. Aber dennoch hinterlässt dieses System keinen befriedigenden Eindruck, nicht blos an sich selbst, sondern auch im Vergleich mit Plotin's Lehre. Auch Plotin verlässt den Boden der Wirklichkeit mit seinen Spekulationen: sein Urwesen, sein Nus, seine Weltseele sind Geschöpfe der Abstraktion und der Phantasie, die sich nicht ohne Widerspruch hypostasiren liessen. Aber wir sehen in diesen Abstraktionen doch fortwährend das Wirkliche, was ihnen zu Grunde liegt, wir erkennen in dem Einen als seinen eigentlichen Inhalt

1) In Tim. 310, A.

die Sehnsucht des menschlichen Geistes, der über alles bestimmte und getheilte Sein hinausstrebt, wir haben an dem Nus und der Seele das Abbild des menschlichen Denkens und Wesens, und der Philosoph hat noch nicht das Bedürfniss, durch fortgesetzte Spaltung und Zusammensetzung der Begriffe zu solchen Bestimmungen fortzugehen, bei denen uns jede reale Analogie im Stich lässt. Die jenseitige Welt, die der Mensch sich gegenübergestellt hat, kann ihren menschlichen Ursprung noch nicht verläugnen, sie tritt dem Denken noch nicht als etwas durchaus Fremdartiges gegenüber, es hat sie selbst erzeugt, und fühlt sich desshalb trotz ihrer Jenseitigkeit immer noch bis auf einen gewissen Grad in ihr zu Hause. Anders verhält es sich bei Proklus. Ihm sind die Grundbegriffe seiner Lehre aus der Ueberlieferung einer längst bestehenden Schule zugekommen, mit den philosophischen Begriffen hat sich eine zahllose Menge von mythischen Vorstellungen und religiösen Meinungen, aus griechischen und orientalischen Quellen der verschiedensten Art, verschmolzen, das Denken hat einen gegebenen massenhaften Stoff vor sich, und es verhält sich in seinem Auktoritätsglauben zu diesem Stoffe viel zu gebunden, als dass es ihn frei zu gestalten und innerlich zu bewältigen vermöchte. Es bleibt ihm daher nur die formelle Thätigkeit einer äusserlichen Bearbeitung, die überlieferten Lehren können erläutert, näher bestimmt, nach einem logischen Schema symmetrisch geordnet werden, aber die selbständige Gedankenerzeugung hat nur einen beschränkten Spielraum; wir erhalten zwar ein kunstreiches und verwickeltes Lehrgebäude, aber die Mehrzahl seiner Bestimmungen verschliesst sich dem Verständniss, die realen Verhältnisse und Gesetze, deren Abbild wir von jeder philosophischen Lehre erwarten, erscheinen hier bis zur Unkenntlichkeit entstellt, der ganze Ausbau des Systems ist nicht aus der Betrachtung der Wirklichkeit,

auch nicht aus den inneren Bedürfnissen des Subjekts, sondern nur aus der logischen Consequenz entsprungen, mit der abstrakte Voraussetzungen in immer weitere Abstraktionen ausgesponnen werden. Dieses System gewährt daher im Ganzen nicht einmal die Befriedigung einer kühnen philosophischen Dichtung, sondern wir scheiden von ihm mit jenem Gefühl der Ermüdung, wie es durch ein immer wiederholtes und immer vergebliches Suchen nach klaren Begriffen statt der inhaltlosen Abstraktionen und Formeln erzeugt wird. Je weniger aber dieser Formalismus dem realistischen Sinn der klassischen Welt gemäss war, um so sicherer werden wir in seiner Herrschaft einen Beweis der Erschöpfung und ein Vorzeichen der Auflösung sehen können, die unmittelbar nach Proklus in der neuplatonischen Schule eintrat.

Unter den Schülern des Proklus scheint keiner seines Meisters würdig gewesen zu sein. Von seinem Nachfolger Marinus sagt Damascius [1]), er sei unfähig, dem Geistesflug des Proklus zu folgen, von den überwesentlichen Einheiten auf die Ideen zurückgegangen, und wirklich erscheint er auch in seiner Biographie des Proklus als ein Mann von untergeordnetem Geiste, dem wohl nur seine unbedingte Verehrung gegen seinen Lehrer, oder der Mangel an tüchtigeren Kräften, die Ehre des Scholarchats verschafft hat. Die neuplatonische Schule zu Athen soll unter ihm in tiefen Verfall gerathen sein [2]). Seinem Mitschüler, dem Arzt Asklepiodotus, weiss der tadelsüchtige Damascius, trotz der Verehrung gegen seine wunderthätige Kraft [3]), gleichfalls wenig Sinn für die tieferen Lehren nachzurühmen; es scheint, dass dieser Mann auf die theosophischen Spekulationen weniger Werth

---

1) Vita Isidori 275 (nach der Paragraphenabtheilung in der Ausgabe von Westermann), vgl. ebd. 42. 144.

2) Damasc. a. a. O. 228.

3) A. a. O. 116. 140.

legte, und dafür der Naturforschung grössere Aufmerksamkeit zuwandte; in der Philosophie scheint er einer eklektischen und praktischen Richtung gefolgt zu sein [1]). Ein dritter Schüler des Proklus, Ammonius (Hermias Sohn), hat sich nur als Erklärer des Aristoteles einigen Namen gemacht [2]). Marin's Nachfolger Isidor, den auch Proklus sehr geschätzt hatte, erscheint nach der Schilderung seines Lobredners als ein Theosoph, der die methodische Wissenschaft verachtete [3]); als er sein Lehramt nach kurzer Führung niederlegte und in seine Vaterstadt Alexandrien zurückkehrte [4]), folgte ihm Hegias, auch noch ein Schüler des greisen Proklus [5]), dem aber Damascius ein schlechtes Zeugniss ausstellt, wenn er sagt [6]), die Philosophie sei in Athen nie in solcher Verachtung gestanden, wie zu seiner Zeit. Auch Zenodotus, den Proklus gleichfalls sehr hoch hielt [7]), war schwerlich bedeutend. Merkwürdiger ist uns Damascius [8]). Auch er ist als Philosoph den Koryphäen der Schule nicht gleichzustellen, seine Bevorzugung der Orakelsprüche, der Orphischen Gedichte und ähnlicher Schriften, die er fast mehr benützt, als die Werke der Philosophen, das Dunkle, oft fast Unverständliche seiner Darstellung, seine Vorliebe für die abstrusesten Untersuchungen, lassen uns die Richtung seines Geistes hinlänglich erkennen; doch zeugt seine Schrift über die letzten Gründe [9]), immerhin von dialektischer Schärfe

---

1) Ebdas. 126.
2) Mehrere seiner Commentare sind bekanntlich noch vorhanden.
3) A a. O. 35—38. 43. 215 245.
4) Ebdas. 228.
5) Marin. V. Procl. c. 26.
6) V. Isid. 221.
7) A. a. O. 154 Photius Cod. 181, S. 127 a Bekk. nennt den Zenodotus sogar einen Diadochen des Proklus.
8) Etwa seit 520 Vorsteher der Schule. Die lückenhaften Nachrichten über sein Leben s. b. Kopp in den Prolegomenen s. Ausgabe von Damasc. *de principiis*.
9) Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν ed. Kopp.

und von einer gewissen Selbständigkeit des Denkens, die aber freilich bei ihm mit jener schon von Photius [1]) getadelten Verkleinerungssucht gepaart war. In seiner Denkart dem Jamblich verwandt, den er auch wirklich allen andern Philosophen vorzieht [2]), bemüht er sich, den Grundwiderspruch des neuplatonischen Systems zu lösen, und die absolute Einheit und Bestimmungslosigkeit des Urwesens mit seiner Beziehung zum getheilten Sein zu vereinigen. Der Weg, den er hiefür einschlägt, ist im Wesentlichen derselbe, den seine Vorgänger versucht hatten: der Sprung vom Bestimmungslosen zum Bestimmten soll durch Einschiebung von Mittelgliedern in einen stetigen Uebergang verwandelt werden. Weil diess aber an und für sich unmöglich war, und weil alle Mittel hiefür längst erschöpft waren, so musste der Versuch nothwendig misslingen, und Damascius selbst konnte sich diess nicht ganz verbergen. Um den Begriff des Urwesens ganz rein zu fassen, entrückt er es allem und jedem Verständniss: es ist weder Eines, noch Vieles, weder zeugend noch nichtzeugend, weder verursachend noch nichtverursachend, es ist weder das Princip noch die Ursache, noch das Erste, noch das, was Allem vorangeht und über Alles hinausgeht; es kann nicht bedürfnisslos und erhaben über Alles genannt werden, denn diess Alles sind nur relative Bestimmungen [3]), es lässt sich nur als das schlechthin Unaussprechliche und Undenkbare, was vor dem Einen ist, bezeichnen [4]), oder eigentlich auch nicht als dieses, denn das Unerkennbare steht im Gegensatz zum Erkennbaren, von dem Unsagbaren, was über dem Einen ist, dürfen wir nicht behaupten, weder dass wir es kennen, noch dass wir es nicht kennen, sondern wir können uns

1) Cod. 181, S. 126, a, 18 Bekk.
2) De princ. c. 113, S. 352 vgl. v. Isid. 35 f.
3) De princ. S. 5 f. 24 f. 41. Aehnliches findet sich oft.
4) Ebdas. S. 55.

im Verhältniss zu ihm nur eine Ueberunwissenheit (ὑπεράγνοια) zuschreiben, wir können es nur ahnen (ὠδίνειν), indem wir von jeder Eigenschaft und Bestimmtheit absehen, und vom Erkennbaren in's Unerkennbare flüchten [1]). Nur um so undenkbarer ist es aber, dass aus diesem absolut Unbestimmten das Bestimmte, aus dem absolut Einfachen die Vielheit, aus dem Unmittheilbaren das, was an ihm Theil hat, hervorgegangen sein sollte. Damascius erkennt diese Schwierigkeit recht wohl [2]); aber wie kann er hoffen, sie dadurch zu heben, dass er zwischen das Eine und das Viele Mittelbegriffe einschiebt, die doch nur eine Vereinigung widersprechender Bestimmungen sein können? Er unterscheidet von dem Unaussprechlichen (ἀπόῤῥητον) oder der absoluten Einheit mit Jamblich ein zweites Eins, welches die Vielheit gewissermassen an sich hat, und von diesem ein drittes; jenes nennt er ἓν-πάντα, dieses πάντα-ἕν [3]); erst aus diesem dritten Princip soll die Monas und die Dyas oder das Begrenzte und Unbegrenzte hervorgehen [4]), die sich in dem ersten Zusammengesetzten, dem Geeinigten, oder dem Wesen, (ἡνωμένον, οὐσία) verbinden [5]). Die weiteren Ordnungen zählt Damascius [6]) einstimmig mit Proklus, wogegen er die Lehre dieses Philosophen von den göttlichen Einheiten nicht zu theilen scheint [7]). Wie wenig er selbst jedoch zu diesen Deduktionen Vertrauen hat, und wie sich ihm der ganze Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Er-

1) A. a. O. S. 75—79.

2) Vgl. S. 90 f.

3) S. 114. 116 f. 125 f. 146 vgl. S. 59. 77 f.

4) S. 117. Die Darstellung dieser Lehren ist freilich bei Damascius so undurchsichtig, dass wir für die Richtigkeit der obigen Auffassung kaum einstehen können.

5) S. 146.

6) S. 347.

7) S. 344 werden die Götter, oder die unmittheilbaren Wesen, die aus dem ersten Eins hervorgehen, nicht als Henaden, sondern als eine intelligible Vielheit bezeichnet.

sten, dieser Angelpunkt der neuplatonischen Metaphysik, immer wieder in einen leeren Schein verflüchtigt, zeigt die wiederholte Erklärung: in Wahrheit habe gar kein Hervorgang stattgefunden, das Niedrigere und das Höhere seien weder getrennt noch geeinigt, weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder Eines noch Vieles, man könne auch nicht sagen, dass das Eine früher sei, und das Andere später, jenes die Ursache, dieses das Verursachte; diess Alles sei nur eine mangelhafte Ausdrucksweise; eigentlich gebe es nur Ein einfaches und unterschiedsloses Sein, Alles sei das Eine, und das Eine sei Alles [1]). So sagt er auch, die zwei Principien (die Einheit und Zweiheit) seien eigentlich nicht zwei, aber freilich auch nicht Eines [2]), man dürfe die Dreiheit des Intelligibeln (πατὴρ, δύναμις, νοῦς) eigentlich nicht drei nennen [3]), man dürfe in demselben nicht ein Denken, ein Leben oder ein Sein setzen, sondern nur etwas wie ein Denken u. s. f., nicht einen Hervorgang, sondern nur etwas wie ein Hervorgang, nicht Arten, sondern nur etwas wie Arten u. s. w. [4]). Der Neuplatonismus ist hier an dem Punkt angekommen, wo ihm die Grundbegriffe seines Systems unter der Hand zergehen, es zeigt sich, dass der abstrakte Begriff der Einheit, mit dem er anfieng, jeden Fortgang zur Vielheit unmöglich macht, jede Bestimmung, die aufgestellt werden mag, erweist sich sofort als täuschend, und nur als das Bekenntniss dieser Verlegenheit sind die häufigen Klagen des Damascius über die Beschränktheit der menschlichen Rede und des menschlichen Denkens [5]) zu betrachten. Denken können wir immer nur Bestimmtes, hier aber soll das absolut Bestim-

1) S. 106 f. 115.
2) S. 143. 145.
3) S. 366.
4) S. 356. 358.
5) Z. B. S. 162. 533. 366 f.

mungslose gedacht werden; diess ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neuplatonismus gescheitert.

Wenn man den Stand der neuplatonischen Wissenschaft in der Schule des Proklus und die innere Unmöglichkeit ihrer weiteren Fortbildung beachtet, so wird man darüber nicht im Zweifel sein können, dass diese Schule untergehen musste, auch wenn ihre äussere Lage günstiger gewesen wäre, als sie seit dem Siege des Christenthums sein konnte. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der alten Religion, deren letzte Vorkämpferin die neuplatonische Philosophie war, in die Stellung einer gedrückten und vielfach verfolgten Sekte herabgesunken, die Göttertempel waren beraubt und verödet, die öffentlichen Opfer hatten aufgehört, und die Verehrer der alten Götter durften ihre Gebete nur noch insgeheim in vertrauten Kreisen darbringen. Dieser Zustand verschlimmerte sich immer mehr; manche Spuren weisen darauf hin, dass die heidnischen Philosophen auch in Athen nicht immer ausser Gefahr waren. Endlich führte Justinian den entscheidenden Schlag. Ein Edikt vom J. 529 setzte fest, dass in Zukunft Niemand mehr in Athen Philosophie lehre. Das Vermögen der Platonischen Schule wurde eingezogen, mehrere von ihren Mitgliedern, darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Khosroës einen philosophischen Herrscher in Plato's Sinn zu finden hofften. Allein sie fanden sich in ihren Erwartungen getäuscht. Der Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reich verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr, aber die Schule von Athen blieb geschlossen [1]).

1) Das Nähere über diese Vorgänge findet sich bei Kopp Prolegg. in Damasc. de princ. S. VII ff., wo auch die ältesten Berichte darüber abgedruckt sind, und bei Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen, Abb. der Berl. Akad. 1842, 60 ff.

Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeit lang. Simplicius hat seine gelehrte Thätigkeit wohl noch längere Jahre nach der Rückkehr aus Persien fortgesetzt, und noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts treffen wir in dem jüngeren Olympiodor einen achtungswerthen Ausleger Platonischer Schriften [1]). Aber die geschichtlichen Verhältnisse, durch welche der Fortbestand einer neuplatonischen Schule bedingt war, änderten sich immer mehr. Noch vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts waren die wenigen Anhänger der alten Religion in den gebildeten Klassen vollends ausgestorben, und die Philosophie, die bis zum letzten Augenblick unter der Fahne dieser Religion gekämpft hatte, theilte ihr Schicksal. Der Neuplatonismus war fortan, wie die älteren Systeme, nur noch eine Sache der gelehrten Ueberlieferung, und er hat in dieser Gestalt auf die Wissenschaft des Mittelalters, der auch die Platonischen und Aristotelischen Lehren grossentheils durch ihn zukamen, sehr bedeutend eingewirkt, aber mit seinem selbständigen Dasein war es zu Ende.

So erlag die griechische Philosophie in ihrem letzten Ausläufer mehr noch ihrer inneren Erschöpfung, als der äusseren Gewalt, die sich in ihre Entwicklung eindrängte. Nach raschem Aufschwung und nach glänzender Blüthe auf ihrem heimischen Boden hatte sie den Untergang der griechischen Freiheit um neun Jahrhunderte überdauert, in den schweren Zeiten der politischen Unterdrückung war sie die Zuflucht der edelsten Geister, und als sich durch's Christenthum und durch den Verfall des Römerreichs eine neue Weltzeit vorbereitete, war sie es, welche die Bildung der alten Welt in die neue herüberlei-

1) M. s. über ihn Creuzer in den Prolegomenen zu Olympiodor's Erklärung des ersten Alcibiades S. XI ff., und über seine Mythendeutungen Vacherot hist. de l'école d'Alex. II, 394 ff.

tete, und der christlichen Religion die Keime der Wissenschaft einpflanzte. Sie selbst konnte der neuen Wendung der Geschichte nicht folgen, ohne ihr eigenthümliches Wesen aufzugeben, und den Boden, worin sie wurzelte, zu verlassen, aber wie sie trotzdem unter den Vorläufern des Christenthums eine der ersten Stellen einnimmt, so ist sie auch fortwährend die Lehrerin der christlichen Völker geblieben, das Mittelalter gieng bei ihr in die Schule, die neue Zeit begann unter ihrer Leitung, und wie selbständig der denkende Geist seither seine Bahn verfolgt hat, so oft er einer neuen Auffrischung bedurfte, ist er immer gerne zu den unversiegbaren Quellen des Alterthums zurückgekehrt. Unsere Anschauungen haben sich erweitert, unsere sittlichen und metaphysischen Begriffe haben sich verändert, unsere Wissenschaft hat das Gebiet der Natur und des Geistes umfassender und tiefer durchforscht, als die der Hellenen, aber die Klarheit des Blicks, die Einheit des philosophischen Charakters, die rückhaltslose Hingebung der Einzelnen an ihre Grundsätze, diese Eigenschaften, welche die Meister der alten Philosophie ihrer Mehrzahl nach auszeichnen, werden immer ein Gegenstand der Bewunderung und der Nacheiferung für uns bleiben, und wenn wir die Geschichte dieser Philosophie im Grossen betrachten, so werden wir uns an der einfachen Regelmässigkeit ihrer Entwicklung, an der Bestimmtheit, mit der jede Schule ihr eigenthümliches Princip ergriffen, an der Reinheit, mit der sie es durchgeführt hat, immer wieder auf's Neue erfreuen. Diese grosse Erscheinung der Vergangenheit für das Bewusstsein der Gegenwart lebendig zu erhalten, und den Geist unserer Zeit mit den Früchten des befreundeten hellenischen Geistes zu nähren, ist eine von den schönsten und dankbarsten Aufgaben der Geschichtswissenschaft.

Namen- und Sachregister.

K.

T.

Berichtigungen.

S. 460 Z. 1 u. 2 v. unt. sind die Zahlen der Anmerkungen verwechselt.
— 482 — 4 v. u. st. diess l. diese.
— 488 — 10 ist hin zu streichen.
— 494 — 11 v. u. st. erhält l. erhielt.
ebd. — 10 v. u. st. diess l. diese.
— 505 — 24 st. Märagenes l. Mörag.
— 515 — 7 v. u. st. Branis l. Brandis.
— 532 — 14 v. u. st. beigelegt l. beilegt.
— 542 — 11 v. u. st. SOCR. l. LOCR.
— 571 — 2 v. u. st. Joh. l. Job.
— 576 — 5 st. Andeutung l. Umdeutung.
— 583 — 2 v. u. st. diess l. diese.
— 589 — 21 st. alle l. alte.
— 628 — 17 v. u. st. diese l. die.
ebd. — 16 v. u. st. solle l. soll.
— 691 — 8 v. u. st. im weiteren l. in weiterem.
— 699 — 10 v. u. sollte κόρος nicht »Sohn«, sondern »Sättigung« übersetzt sein.
— 746 — 20 ist vor νοῦς der einzuschalten.
— 750 — 40 ist zwischen »weil« und »schlechthin« ihr einzuschalten.
— 765 — 2 bekannt l. betont.
— 783 — 15 st. den l. dem.
— 784 — 10 v. u. ist hinter ἔλθῃ die Parenthese zu schliessen.
— 795 — 16 v. u. st. 101 l. 14.
ebd. — 11 v. u. st. ἐκείνους l. ἐκείνοις.
— 808 — 1 ist hinter etwas beizufügen: Grosses.
— 824 — 17 ist hinter »lässt sich« nur einzuschalten.
— 832 — 11 v. u. st. nächste l. nächst.
— 836 — 10 hinter »in« ist der einzuschalten.
— 861 — 1 st. schändlich l. schädlich.
ebd. — 6 st. Streben l. Sterben.
— 866 — 1 st. auch l. und auch.
— 884 — 2 st. intellektuellen l. intelligibeln.
— 884 — 21 ist statt der Worte: Denn u. s. w. zu setzen: »Nach Prokl. in Tim. 94, C redete Jamblich von einer νοερὰ ἑβδομάς, vgl.«
— 887 — 13 v. u. st. PLOT. l. PHOT.
ebd. — 11 v. u. st. vom l. von.
— 892 — 10. 11 st. seinen Hauptwerken l. seinem Hauptwerk.
ebd. — 18 st. Religionen l. Religion.
— 894 — 9 v. u. st. allein l. alle.
— 905 — 21 nach als ist das zu streichen.
— 906 — 10 st. Quellen l. Quelle.
— 910 — 2 ist das zu streichen.
— 912 — 10 v. u. st. F. l. T.
— 923 — 5 st. Darstellungen l. Darstellung.
— 927 — 2 v. u. st. 1440 l. 144 ob.

Berichtigungen.

S. 160 Z. 1 u. 2 v. unt. sind die Zahlen der Anmerkungen verwechselt.
— 182 — 4 v. u. st. diess l. diese.
— 188 — 10 ist hin zu streichen
— 494 — 11 v. u. st. erhält l. erhielt.
ebd. — 10 v. u. st. diess l. diese.
— 505 — 24 st. Mûragmes l. Mûrag.
— 515 — 7 v. u. st. Branis l. Brandis.
— 532 — 14 v. u. st. beigelegt l. beilegt.
— 542 — 11 v. u. st. SOCR l. LOCR.
— 571 — 2 v. u. st. Joh. l. Job.
— 576 — 5 st. Andeutung l. Umdeutung.
— 583 — 2 v. u. st. diess l. diese.
— 589 — 21 st. alle l. alte.
— 628 — 17 v. u. st. diese l. die.
ebd. — 16 v. u. st. sollte l. soll.
— 691 — 3 v. u. st. im weiteren l. in weiterem.
— 699 — 10 v. u. sollte [illegible] nicht »Sohn«, sondern »Sättigung« übersetzt sein.
— 716 — 20 ist vor für der einzuschalten.
— 750 — 10 ist zwischen »weil« und »sachlich« »nur« einzuschalten.
— 765 — 3 bekannt l. betont.
— 785 — 13 st. den l. dem.
— 784 — 10 v. u. ist hinter ἐλθῃ die Parenthese zu schliessen.
— 795 — 16 v. u. st. 101 l. 14.
ebd. — 11 v. u. st. ἐκτὸς l. ἐκτὸς.
— 804 — 1 ist hinter etwas beizufügen: Grosses.
— 824 — 17 ist hinter »lässt sich« nur einzuschalten.
— 852 — 11 v. u. st. nächste l. nächst.
— 856 — 10 hinter eine ist der einzuschalten.
— 861 — 4 st. schändlich l. schädlich.
ebd. — 6 st. Streben l. Sterben.
— 868 — 1 st. auch l. und auch.
— 881 — 2 st. intellektuellen l. intelligibeln.
— 884 — 21 ist statt der Worte: Denn u. s. w. zu setzen: »Nach Prokl. in Tim. 94, C redete Jamblich von einer [illegible]«, vgl.
— 887 — 15 v. u. st. PLOT. l. PHOT.
ebd. — 11 v. u. st. vom l. von.
— 893 — 10. 11 st. seinen Hauptwerken l. seinem Hauptwerk.
ebd. — 18 st. Religionen l. Religion.
— 894 — 9 v. u. st. allein l. alle.
— 905 — 24 nach als ist das zu streichen
— 906 — 10 st. Quellen l. Quelle.
— 910 — 2 ist das zu streichen.
— 912 — 10 v. u. st. I. l. T.
— 923 — 5 st. Darstellungen l. Darstellung.
— 927 — 2 v. u. st. 1140 l. 114 ob.

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung

Bd.: 3,2

Tübingen 1852

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047455-7